

حلالہ پیر

کریکس اور رشتہ میں

تصنیف



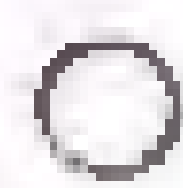
علامہ محمد اقبال

ترجمہ

حکیم مسعود

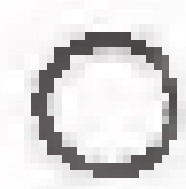
مطالعہ بیدار

فکر برکساں کی روشنی میں



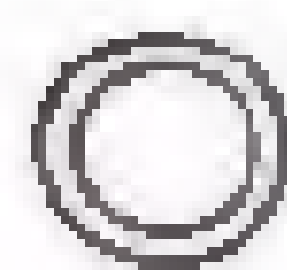
تصنیف

علامہ محمد اقبال



ترتیب و ترجمہ:

ڈاکٹر تحسین فراقی



اقبال اکادمی پاکستان ○ لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ڈاکٹر وحید قریشی

ناشر:

عظیم
اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور

۱۹۸۸ء (یونیورسل بکس)

۱۹۹۵ء

طبع اول:

طبع دوم:

۵۰۰

تعداد:

۷۰ روپے

قیمت:

طیب اقبال پرنٹرز، لاہور

مطبع:

مُدعی در گذراز دعوی طرزِ بیدل
سحرِ مشکل کہ بہ کیفیتِ عجز از رسد

(بیدل)



بیدلے گر رفت اقبائے رسید
بیدلاں را نوبتِ حالے رسید

(ملک اشعر بہار)

تعارف

اقبال ایک کثیرالجہات شخصیت تھے۔ انھوں نے مشرق و مغرب کی شعری، فکری و فلسفیانہ روایات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ شاعری کے علاوہ انھوں نے نثر کو بھی اپنے افکار کی جولانگاہ بنایا۔ دو مستقل نثری تصانیف (بزبان انگریزی) کے علاوہ ان کی متعدد تقاریر، تعارف نامے، دیباچے اور مضامین کئی مجموعوں کی صورت میں مرتب ہو کر شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے باوجود ابھی نامعلوم ان کی کہتی نثری اور شعری کاوشیں یہی ہوں گی جو پردہ خفا میں پڑی ہیں۔ کچھ عرصہ قبل راقم السطور کو جناب محمد سیل عمر کی نشاندہی پر اقبال میوزیم میں اقبال کے اپنے سوادِ خط میں لکھے ہوئے ایک مضمون "Bedil in the Light of Bergson" کو دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ میری گزارش پر جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کی اجازت سے میوزیم کے کیوریٹر جناب مسعود الحسن کھوکھر نے مخطوطہ مذکورہ کا فوٹوسٹیٹ فراہم کر دیا جسے میں نے مرتب کر کے اقبال ریویو (انگریزی) کے شمارہ اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۸۶ء میں شائع کرایا۔ لیکن چونکہ اقبال کی دیگر تحریروں کی طرح یہ مضمون بھی بعض اہم مسائل پر اقبال کے زاویہ نگاہ کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے، اس لیے بعض احباب کے مشورے پر میں نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے تاکہ قارئین کا وسیع حلقہ اس سے استفادہ کر سکے۔ مضمون کو اردو میں منتقل کرنے کے مرحلے میں جناب احمد جاوید اور جناب سیل عمر نے بعض مشکل مقامات پر مجھے مفید مشورے دیے۔ میں مذکورہ بالا تمام حضرات کے تعاون کا شکر گزار رہوں۔

علامہ کے مضمون "مطالعہ بیدل" فکر برگساں کی روشنی میں "کے بعض خاص خاص پہلوؤں پر گفتگو سے پہلے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بیدل اور برگساں سے اقبال کی فکری مقاربت (یا مغائرت) کا اجمالی ذکر کر دیا جائے۔

اقبال اپنی فکری بلوغت کے آغاز سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام تک بیدل (۱۹۲۲-۱۹۷۰ء) کی شاعری اور ان کے حُر کی تصورات کے بے حد مداح رہے۔ انہوں نے بیدل کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے، خطوط، شاعری، شذرات اور مرتبات میں متعدد جگہ بیدل نے جگہ پائی ہے۔ ایس ایم اکرام کے نام ایک خط میں غالب پر ان کی کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے غالب پر بیدل کی برتری کا بھی بایں الفاظ ذکر کیا تھا:

"میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ حضرت غالب کو اردو نظم میں بیدل کی تقلید میں ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے الفاظ کی نقالی ضرور کی لیکن بیدل کے معانی سے اس کا دامن تہی رہا۔ بیدل کا رہوار فکر اپنے ہم عصروں کے لیے ذرا گریز پاتا تھا۔ اس امر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ ہند اور بیرون ہند کے معاصرین بیدل اور دوسرے دلدادگان نظم فارسی بیدل کے نظریہ حیات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔" اسی طرح میاں بشیر احمد کے نام "پیغام" میں اقبال نے غالب اور بیدل کے نقاب مطالعے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے فکر افروز نکات کی نشاندہی کی:

"ان (مرزا غالب) کے فارسی کلام کی حقیقت اور ان کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اول یہ کہ عالم شعر میں مرزا عجم القادری بیدل اور غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفہ حیات غالب کے دل و دماغ پر موثر کہاں تک ہوا اور مرزا غالب اس فلسفہ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہوا؟"

ایک اور موقع پر مجید ملک کے ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ

بیدل کا اسلوب شعر اردو شاعری میں رواج نہ پاسکا۔

”شذرات فکر اقبال“ Stray Reflections میں اور باتوں کے علاوہ اقبال نے بعض شعر و فلاسفہ سے اپنی عقیدت اور ان سے فیضان اندوزی کا اظہار کیا ہے۔ انہی میں بیدل بھی شامل ہیں جنہیں انہوں نے خوب خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

”میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ڈرڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور ڈرڈز ورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔“

”شذرات“ ہی میں ایک اور جگہ ”حیرت“ کے زیر عنوان اقبال، افلاطون اور بیدل کا تعاقب کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس باب میں دونوں کے نظریات ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔

”افلاطون کا قول ہے کہ حیرت تمام علوم کی ماں ہے۔ میرزا عبد القادر بیدل ”حیرت“ کو ایک مختلف زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں ۔

نراکت ہاست در آغوش مینا خانہ حیرت
مرثہ برہم مزین تماشکنی رنگ تماشا را

افلاطون کے نزدیک حیرت اس لیے قابل قدر ہے کہ اس سے فطرت کے بارے میں ہمارے تجسس کی (کو؟) تحریک ہوتی ہے۔ بیدل کے لیے حیرت اپنے ذہنی نتائج و اثرات سے قطع نظر فی نفسہ قابل قدر ہے۔ اس خیال کا اظہار بیدل کے اس شعر

سے زیادہ حسین پیرائے میں ممکن نہیں ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ "اسرارِ خودی" طبعِ اقل کے دیباچے میں اقبال نے بیدل کے اس شعر کو ان کی دلیل سکون طلبی کے طور پر پیش کیا ہے۔

بیدل کی فکریات سے اقبال کی شیفتگی کا ایک ثبوت پروفیسر حمید احمد خاں کے اس مضمون سے ملتا ہے جس میں انھوں نے علامہ سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انھوں نے ایک زمانے میں کلامِ بیدل کا انتخاب کر رکھا تھا۔ علاوہ ازیں ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال نے بی اے کے فارسی کورس میں "نکاتِ بیدل" سے کچھ حصہ انتخاب کر کے شامل کیا۔ علامہ ان دنوں یونیورسٹی کے پرنسپل بورڈ کے ممبر تھے۔ اس انتخاب سے جہاں ایک طرف بیدل کی حکیمانہ نظر، نکتہ آفرینی اور نادرہ کاری کا اندازہ ہوتا ہے وہیں علامہ اور بیدل کی فکریات کی مماثلت بھی کسی قدر آئینہ ہوتی ہیں۔

پھر علامہ کی بیدل شناسی کا اظہار کہیں تو بیدل کے ان اشعار سے ہوتا ہے جنہیں وہ تفسیر کرتے ہیں اور کہیں ان کے بعض اشعار کی فکر افروز تشریحات سے کہیں اقبال کشن پر شاد شاد کو دیوانِ بیدل ایڈٹ کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں اور کہیں غالب اور بیدل کے تصوف کا مقابلہ کر کے اقل الذکر کے تصوف کو کوئی اور موخر الذکر کے تصوف کو متحرک قرار دیتے ہیں۔

صرف نثر ہی میں نہیں اقبال نے اپنی شاعری میں بھی بیدل کا دو موقعوں پر ذکر کیا ہے۔ "بانگِ درا" میں "مذہب" کے عنوان سے شامل نظم میں اقبال بیدل کو "مرشدِ کامل" قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ علومِ جدید کی بنیاد محسوس پر ہے جبکہ بیدل کا نقطہ نظر یہ ہے کہ

باہر کمال اند کے آشفگی خوش است

ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں مباحث

اقبال نے مذکورہ بالا شعر بیدل کی تفسیر کر کے اپنے فلسفہ زندگی کی بخوبی وضاحت کر دی ہے۔

”ضربِ کلیم“ میں ”مرزا بیدل“ کے زیرِ عنوان نظم میں اقبال نے کائنات کی ماہیت کے مسئلے کو سلجھانا چاہا ہے اور بیدل کے ایک شعر کی تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ شعر اس حیرت کہے کا دروازہ بہت خوبی سے کھولتا ہے :

دل اگر می داشت وسعت بے نشان بود این چین
زنگ مے بیرونِ نشست از بکد میسنا تنگ بود

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال بیدل کے اس قدر مداح کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کا حق اور حقیقت کے بارے میں نقطہ نظر بہت مماثل ہے اگرچہ زیرِ نظر مضمون میں چند مقامات پر اقبال نے بیدل پر شدید تعریضات بھی وارد کی ہیں لیکن بحیثیتِ مجموعی وہ بیدل کی نفسِ انسانی میں گہری بصیرت کے بے حد مداح نظر آتے ہیں۔ پھر دونوں عظیم شعرا و جدان ہی کو وہ معیار اور وسیلہ قرار دیتے ہیں جس کی مدد سے کائنات کی تفہیم ممکن ہے۔ دونوں کا موقف یہ ہے کہ مجرّد اور زری کھری عقل پرستی سے کام نہیں چلتا۔ دونوں عظمتِ انسان کے قائل ہیں اور دونوں کی نظر وجودِ انسانی میں موجود ان بے پناہ امکانات پر ہے جن کے بل پر فطرت کی قوتوں کو تسخیر کیا جاسکتا ہے اور اعلیٰ ترین مراتب پر فائز ہوا جاسکتا ہے۔ بیدل متعدد استعاروں، تشبیہوں اور علامتوں کی مدد سے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہیں وہ عظمتِ انسانی کا علم بند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوہِ سینا نے بھی اپنا نور اسی جگہ (انوارِ الہی سے منور قلبِ انسانی) سے مستعار لیا ہے اور کہیں وہ انسان کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اپنے قلب کے حجابات دور کر دے تاکہ خزانہٴ اُزلی تک اس کی رسائی ہو سکے۔ ذیل کے چند شعر دیکھیے جو بیدل کے تصورِ حیات اور تصورِ انسان کی بخوبی وضاحت کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ بیدل کے شعر کی تصورِ حیات میں ان کے نسلی خصائص کا بھی بڑا دخل ہے :

برونِ دل نتوان یافت ہرچہ خواہی یافت
کہ امم گنج کہ در حسانہ خراب تو نیست

حیف نشکافیم پرده دل
دانه بود است مهر خرمین با

کدام رمزد چه اسرار خویش را در یاب
که هر چه هست نهال غیر آشکار تو نیست

هر دو عالم خاک شد تا بست نقش آدمی
ای بهر نیستی از قدر خود هشیار باش

بر زبان نام آدمم آید
در نظر هر دو عالم آید

موج دریا در کف ارم از تگ پویم پیرس
آنچه من گم کرده ام نایافتن گم کرده ام

ای طلب در وصل هم مشکین غیب جستجو
آتشم که زنده می خواهی ز پاشنه اش مرا

بحسن خویش نگاه می که در جهان ظهور
خطاب احسن تقویم داری از حسن مذاق

بیدل بحصول رزق آماده بسر
سگ پا کر سگ نه گشت خربنده نه

از مختصات کار گاہ امکاں
این نگہ شعور نیست جز بسنج بشر

من آل شوتم کہ خود را در خبار خویش می جویم
رہے در جیب منزل کردہ ام ایجاد می جویم

تبعیت خالق از حقت غافل کرد
تزکی تعلیم گیر تحقیق اہل است

دل صید عشق است محکوم کس نیست
الحکم لله والملك لله

سہ رجہ بالا مثالوں میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ قاری انہی سے
اندازہ کر سکتا ہے کہ ان میں اور اقبال کے بعض اشعار ہیں کس قدر گہری معنوی اور
(بعض سطحوں پر) اسلوبی مماثلت پائی جاتی ہے۔ ان اشعار کو پڑھ کر انہی موضوعات پر
اقبال کے جو شعور ذہن میں آتے ہیں، ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

حسن کا گنج گرامن یہ تجھے مل جاتا
تو نے فرما د نہ کھودا کبھی دیرانہ دل

شاہراؤل شعورِ خویش تن
خویش را دیدن بخودِ خویش تن

آشنا اپنی حقیقت سے ہوا سے و ہمال ذرا
واز تو، کبیتی بھی تو، باراں بھی تو حاصل بھی تو

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے جسے فراق
وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذتِ طلب

از شریعت احسن التقدیم شو
دارثِ ایسانِ ابراہیم شو

آدم از بے بصیری بندگی آدم کرد
گوہر سے داشت دے نذر قباد و جم کرد
یعنی درخستے غلامی ز سگال خوار تراست
من ندیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی !
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

افغان باقی، کہسار باقی - بحکمِ اللہ املکِ اللہ

شاید انہی موضوعی اور بعض مابعد طبیعیاتی ممانعتوں کی وجہ سے بیدل اوراقِ اقبال کے یہاں الفاظ و تراکیب کی سطح پر کہیں کہیں اشتراکِ نقطہ آتا ہے۔ اگر اقبال اور بیدل کی مشترک تراکیب و الفاظ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو بہت سے دلچسپ حقائق سامنے آئیں گے لیکن اس مختصر تعارف میں اس کی گنجائش نہیں۔ بہر حال بیدل سے اسی شدید تاثر پذیری کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے ہاں "قافہ رنگ و بو، آہستہ

دربستی، اور "فینس شعور" ایسی ترکیب نشر آتی ہیں جن پر بیدل کی ایجاد طراز طبیعت
 و منفرد اسلوب کا رنگ صاف دیکھا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر عبد الغنی نے اپنی کتاب
Life & Works of Abdul Qadir Bedil میں ایسی ترکیب کی ایک طویل فہرست
 دیتا کر دی ہے۔

اقبال اور بیدل دونوں تصوف کی ان صورتوں کو افرادِ ملت کے لیے خطرناک
 تصور کرتے تھے جنہوں نے شریعت کی تکالیف اور تعاضدوں کو پس پشت ڈال کر
 ایسی طریقت کا جواز دیتا کر دیا تھا جو ایک طرف بہانہ بے عملی ثابت ہوئی اور دوسری
 جانب دیہیوں ایسی بدعات ظاہر میں آئیں جو روحِ اسلام کے منافی تھیں۔ اقبال نے
 متعدد مقامات پر ایسے تصوف کو بھی تصوف کا نام دیا ہے اور اس کے منفی اثرات
 کا تصوف پر اپنی مختصر کتاب کے علاوہ اپنے مضامین "خطوط" و "پاچہ اسرارِ خودی"
 اور اپنے زیرِ نظر مضمون وغیرہ میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک بیدل کا تعلق
 ہے وہ بھی اس قسم کے تصوف کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں۔

در مزاج خلق ہے کاری ہوس می، پرورد
 غافل نام فضولی را تصوف کردہ اند

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اقبال کے لیے بیدل کا تصوف مکمل طور پر قابل
 قبول ہے۔ انہوں نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں بیدل کے تصوف کی اس جہت پر اعتراض
 کیا ہے جسے وہ "Descent" کہتے ہیں جس کی علامہ ادبی صوفیاء نے
 بہت شد و مد سے تبلیغ کی ہے اور جو اقبال کے نزدیک اسلامی روح کے قطعاً منافی
 ہے۔ لیکن کیا بیدل کا تصور ہمہ ادستی ہے یا panentheistic جیسا کہ بیدل کے
 ضمن میں ان کے بعض نقادوں کا خیال ہے یہ ایک اگ بگٹ ہے جس کا یہ موقع
 نہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال نے جہاں چند اور حوالوں سے بیدل کے انکار پر تنقید
 کی ہے وہیں بیدل کے یہاں ان کے ایک شعر کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے

یہ ثابت کیا ہے کہ وہ (بیدل) حیات بعد الممات کے قائل نہ تھے۔ اس پریشان کن بحث کی تفہیم اور سمجھاؤ کے لیے بیدل کے تصورِ زمان کو شاہد ہیں رکنا نہایت ضروری ہے۔ اقبال نے اپنے مضمون میں بیدل کے تصورِ زمان پر تو تفصیلی گفتگو کی ہے لیکن بیدل کے تصورِ بعث بعد الموت کے بارے میں اپنی مذکورہ اٹل اور دو ٹوک رائے کا اجمالی اظہار کر دیا ہے اور بس حالانکہ اس پر تفصیلی بحث کی ضرورت تھی کیونکہ اگر بیدل کے اس تصور کو کہ وہ حیات بعد الممات کے قائل نہ تھے درست مان لیا جائے تو نہ صرف مذہب کی بنیادیں ہل جاتی ہیں بلکہ بعث بعد الموت کے دیگر متعلقات بھی معرضِ شک ہیں پڑ جاتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ڈرڈی بچکا Jiri Becka نے اپنے مضمون "تاچیک اوب سولہویں صدی سے زمانہ حال تک میں بیدل کے بارے میں صاف صاف لکھا ہے کہ

"He rejected the doctrine of life after death,
fairy tales of Paradise and Hell."

بلکہ یہاں تک لکھا ہے کہ بیدل اسلام کے فرائض کو وہ جو آیات سے مطابقت رکھتا ہے چنانچہ غسل نے ہندو مت اور اسلام کے بعض عناصر کے تال میل سے اپنا تصورِ کائنات اور تصورِ انسان مرتب کیا۔

اصل میں بیدل کائنات کو واقعہ واحدہ مانتے تھے اور ان کا موقف تھا کہ یہ حال ہی میں موجود ہے جبکہ ماضی مستقبل محض تغیرات ہیں۔ یعنی :-

عَمَّ سَتَقْبِلُ وَمَا نِي اسْتَكَانَ اَحَالَ مِي نَامِي

نقابے دریاں است از غبارِش پیش و پس اینجا

اس واقعہ واحدہ میں بھی ہر لحظہ تغیرات نمودار ہو رہے ہیں۔ مستی میں تکرار یہیں ہے اور دنیا و عجبی کا تصور ہمارے ذہن سے وابستہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مستقبل اور ماضی محض دہم ہے اور حال ہی حقیقت ہے تو اس صورت میں موت کے بعد حیات بھی حال ہی میں لمحہ بہ لمحہ نمودار کر رہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی بجا آواز بیدل طے ہے

کہ چونکہ ہر لحظہ "خلق جدید" کا نکل جا رہی ہے اس لیے جو بیدل اب ہے وہ موت کے بعد نہ ہوگا۔ بیدل کے اس باب میں متعدد اشعار سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ فرد کی موت کے بعد اس کی حیاتِ ثانی کے قوتِ قائل ہیں لیکن وہ ظہورِ پہلے کے مماثل ہوگا بالکل وہی نہ ہوگا :

صورتِ این انجمن گر محو شد پر داکر است
خاتمہ نقاشی یا نقشِ دگر خواہد نمود

پیکرِ هستی مارا برہ سیلِ فنا
یا در بادی ازاں نیست کہ معمارے هست

اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیدل بعثِ بعد الموت کے منکر نہیں تھے لیکن اس ضمن میں مسلماتِ ان کا گریز بھی سامنے کی چیز ہے یعنی وہ حیاتِ بعد الممات کے عمومی ردِ ایسی تصور سے الگ رستہ نکالتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے اگر موت کے بعد نقشِ دگر وجود میں آتے گا تو سوال یہ ہے کہ سزا و جزا کس پر وارہوگی میرا خیال ہے کہ نقشِ دقالب کی تبدیلی روح کی تبدیلی کو مستلزم نہیں۔ اس لیے نقشِ بعثِ بعد الموت کی صورت میں جو اور جیسا بھی وجود میں آئے گا، سزا اور جزا بہر حال اس پر ہوگی ہی کیونکہ اس میں روح، روح سابق ہی ہوگی۔ بہر حال یہ ایسے نازک اور پیچیدہ مباحث ہیں کہ ان پر طویل کلام کا شاید کوئی بہتر اور مثبت نتیجہ نہیں نکل سکتا اس لیے قلم کو روکنے ہی میں عافیت ہے۔ ایک بات البتہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خود اقبال کا تصورِ بعثِ بعد الموت (بحوالہ خطبات) بیدل کے تصورِ بعثِ بعد الموت سے متاثرہ نظر آتا ہے۔

جہاں تک بیدل کی جاتے پیدائش کا تعلق ہے۔ اقبال نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں انھیں "Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad" لکھا ہے۔ اپنے خطبات میں بھی اقبال نے انھیں بیدل اکبر آبادی ہی قرار دیا ہے۔

بیدل کی جائے پیدائش کے باب میں مختلف تذکرہ نگاروں نے مختلف مقامات کا ذکر کیا ہے۔ قدرت اللہ قاسم نے ان کی جائے پیدائش بخارا قرار دی ہے اور نساج نے بھی قاسم کی پیروی کی ہے۔ خوشگو کے خیال میں بیدل اکبر آباد میں پیدا ہوئے جبکہ صفا کی ہدایت اور طاہر نشر آبادی نے ان کی جائے پیدائش بالترتیب دہلی اور لاہور قرار دی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان متعدد متعارض اور مختلف بیانات کی روشنی میں اقبال نے اکبر آباد ہی کو بیدل کی صحیح جائے پیدائش سمجھ کر ترجیح دی ہو لیکن جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے (اور ان تحقیقات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے شواہد سے کام لیا گیا ہے) کہ بیدل کی صحیح اور اصل جائے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔ اس ضمن میں بیدل کے بعض مستند معاصرین مثلاً میر غلام علی آزاد بلگرامی وغیرہ کے بیانات پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جن کے مطابق عظیم آباد ہی کو شاعر کی جائے پیدائش ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

بیدل کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم برگساں کی طرف آتے ہیں۔ علامہ تمام عمر برگساں (۱۸۵۹-۱۹۴۱ء) کے افکار کے مداح رہے اور انہوں نے برگساں کے خیالات سے کسی قدر استفادہ بھی کیا۔ یہ بات یاد رہے کہ برگساں نے اپنے تصورِ جوشِ حیات 'Elan Vital' اور تصورِ "وجدان" کی انیسویں صدی کے آخر میں جو توضیحات پیش کیں انہیں بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال بھی برگساں کے افکار سے متاثر ہوتے بغیر نہ رہ سکے۔ اقبال اور برگساں دونوں کے تصورِ حقیقت میں کئی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں۔ اقبال "مردِ محض" کے تصور سے بہت متاثر تھے اور انہوں نے اپنی شاعری اور نثر دونوں میں اس کی بہت کفل کر وضاحت اور دکالت کی ہے۔ اسرارِ خودی میں "الوقتِ سیف" کے زیرِ عنوان اقبال امامِ شافعیؒ کا مشہور قول کہ "وقت شمشیرِ قاطع ہے" نقل کرتے ہیں اور پھر "مردِ محض" کی مزید وضاحت کے لیے "زمانِ حقیقی" کے حق میں "لی مع اللہ وقت" اور "لا تسبوا لہ" احادیث بطور استدلال دیتے ہیں۔ وہ دوش و فردا کے ایسوں کو مخاطب کرتے ہیں اور انہیں

اس کائنات کی جانب راغب کرتے ہیں جو ان کے قلب میں موجود ہے۔ دراصل ان کم نظر لوگوں نے "زمان" کو ایک سیدھی لکیر سمجھ رکھا ہے اور دن اور رات کو اس خط پر لگے ہوئے نقطے قرار دے رکھا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں زمان کو دوام ہے اور وہ ناقابل تقسیم ہے۔

باز با پیمائش لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روزگار
تو کہ از اصل زمان آگہ نہ
از حیات جاوداں آگہ نہ
اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاوید است خورجاود نیست
وقت را مثل مکان گشوده
استیاز و دوش و فردا کہ دہ

مذکورہ بالا اشعار میں اگرچہ اقبال نے برگساں کا ذکر تو نہیں کیا لیکن ان اشعار کے مافیہ سے واضح ہے کہ اقبال نے "مرد محض" کی روشنی میں تصورِ زمان کی وضاحت کی ہے جو برگساں کے فلسفے کا اہم ستون ہے۔

علامہ نے "پیام مشرق" (۱۹۲۳ء) کے دیباچے میں ہمیں ایک ایسے فرد کی خبر دی ہے جو عالم کہنے کے بطن سے پیدا ہونے والا ہے، لکھتے ہیں :

"اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے جس کا ایک دُشمن لا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔"

پیام مشرق ہی میں اقبال برگساں کی زبانی ایک پیغام سناتے ہیں۔ نظم کا عنوان ہے ، "پیغام برگساں"۔ اس پیغام کا خلاصہ یہ ہے کہ برگساں نوع انسانی کو ایک ایسی عقل بہم پہنچانے کی تلقین کرتا ہے جو "ادب خوردہ دل" ہو کیونکہ اس کے توسط سے زندگی

کے اسرار کی تفہیم ممکن ہو سکتی ہے۔

نقشے کہ بستہ سجدہ اولیٰ م باطل است

عقلے ہم رساں کہ ادب خوردہ دل است

نیا ہر جے کہ عقل جو "ادب خوردہ دل" ہو سواتے "وجدان" کے اور کہا ہو سکتی ہے اور وجدان برگساں کی فکریات میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔

برگساں کے نزدیک وجدان "حق" کی پلا واسطہ تفہیم کا نام ہے اور یہ حق non-intellectual ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کماہت میں موجود ہوتی ہے۔ وجدان تجزیے سے ماوراء ہے۔ لیکن سواں یہ ہے کہ اس وجدان سے سہرقت کیا ہے۔ اس کا جواب برگساں کے شارح اور ترجمہ ایچ وائٹن کارنے یار ہنسٹا دیاس ہے :

"What intuition does for us is to give us another means of apprehension by a fluid and not a static category; in apprehending our life as true duration we grasp it in the living experience itself and instead of fixing the movement in a rigid frame follow it in its sinuosities; we have a form of knowledge which adopts the movement"¹⁵

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں "وجدان" پر اس قدر زور کیوں دیتا ہے اور اس کے نزدیک کائنات کی حقیقت نہائی روحانی کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ گہرے مشاہدے اور فطرت کے مشاہدہ اور باطن میں گہری بصیرت کے ذریعے برگساں اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ سائنس کا مشکہ اندہ رویہ اور سائنس پرستی نفس انسانی کے صرف سطح تک رسائی حاصل کر سکتی ہے مگر کائنات کی گہرائی کی خبر لانے سے قاصر ہے۔ کیا یہ بات باعث تعجب نہیں کہ برگساں کے عہد میں "ما بعد الطبیعیات" کے پورے نظام کو محض فنتاسی Phantasy قرار دے کر روکنے کی کوششیں ہو رہی تھیں جبکہ برگساں کا نقطہ نظر یہ تھا اور واقعہ درست نقطہ نظر تھا کہ سائنس "حق" کا

اس کی کلیت میں ادراک کرنے سے قاصر ہے اور اس تک وجدان کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اصلی اور سچی مابعد الطبیعیات وجدان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ عقلی روشنگاریوں کے ذریعے۔ اس کی رائے میں صرف روح انسانی ہی ماضی کو حال میں عمل کرنے کے لیے بلاتی ہے۔ اور یہی ماضی اور مستقبل کے درمیان نقطہ اتحاد کا کام دیتی ہے۔ نتیجہ زندگی دائمی اور نامختص طغیان اور بہاؤ کا نام ہے۔ برگسار نے اس نامختص طغیان اور بہاؤ کی وضاحت ذیل کی سطور میں بڑے تخلیقی انداز میں کی ہے۔ (میں ترجمے کا ترجمہ کر کے اس کی لطافت کو مجرد روح نہیں کر سکتا) :

"I find first of all that I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas—such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. I change, then without ceasing."¹⁷

یہ نامختص بہاؤ اور یہ ناقابلِ تسخیر رفتار ہر زندہ شے پر حکومت کرتی ہے اور برگسار کے نزدیک تمام نوع انسانی ایک بے پناہ فوج کے علاوہ کچھ نہیں جو دائیں بائیں اور آگے پیچھے ہر جانب متحرک ہے تاکہ ہر رکاوٹ کا قلع قمع کر دے اور ہر طرح کے ناقابلِ تسخیر موانعات کو رستے سے ہٹا دے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ جو قوتیں اس نامختص بہاؤ کے رستے میں حائل ہوتی ہیں اس سے غیر متعلق ہیں مثلاً مادہ بظاہر روحانی حقیقت سے متصادم ہے چنانچہ اسے روحانی حقیقت سے غیر متعلق قرار دیا جاسکتا ہے لیکن برگسار کا ایدن و اسٹل "اس قسم کی کسی علیحدگی کی اجازت نہیں دیتا۔ زیرِ نظر مضمون میں اقبال نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے اور کم و بیش اسی انداز و اسلوب میں جس میں برگسار کے معروف شارح دلٹن کار نے۔ دلٹن کار لکھتا ہے :

"The spiritual reality, then, which philosophy affirms is not reality that is detached from and foreign to matter, superposed upon matter, or existing separately from matter. It is not the assertion that there is a

psychical reality, but that the one is the inverse order of that which is the other. Physics is, to quote a phrase of Bergson, "inverted Psychology". The two orders of reality are not aspects, they are distinguishable and yet inseparable in an original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other. 18

زیر نظر مضمون "مطالعہ بیدل" فکر برگساں کی روشنی میں اقبال نے بیدل اور برگساں کی فکریات میں جو مماثلتیں تلاش کی ہیں وہ دلچسپ اور حیران کن ہیں۔ بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ سوزوں ہوگا کہ یہ مماثلت صرف بیدل اور برگساں تک ہی محدود نہیں بلکہ خود فلسفہ اقبال میں بھی ان کے واضح شواہد موجود ہیں۔ اقبال، بیدل اور برگساں تینوں فلسفہ تغیر و حرکت کے قائل ہیں۔ اہل میں اس کا منبع ایک لحاظ سے ہر تعلیق ہے۔

Heraclitus (۵۰۰ ق م) کا وہ فلسفہ ہے جس کی رُو سے حقیقت ہمیشہ متغیر ہو رہی ہے اور یک ہی دریا میں دوبار نہیں اُتر اجا سکتا (کیا ایک ہی دریا میں ایک بار بھی اُتر اجا سکتا ہے) دلچسپ بات یہ ہے کہ تغیر اور حرکت کا یہی فلسفہ ابن عربی کے ہاں تجد و امثال کی اصطلاح میں ظہور کرتا ہے۔ خواجہ عباد اللہ اختر نے بیدل پر اپنی قابل قدر کتاب "بیدل" میں فلسفہ حرکت و تغیر کے ضمن میں جہاں ابن عربی اور بیدل کی مماثلت بیان کی ہیں وہیں برگساں کے تخلیقی ارتقاء کو بھی مذکورہ فلسفے سے بے حد مماثل قرار دیا ہے۔ لیکن اہم تر بات یہ ہے کہ اقبال نے بیدل اور برگساں کے بعض نظریات سے شدید اختلاف بھی کیا ہے مثلاً انھوں نے بیدل کے ہاں پاسے جانے والے صوفیاز تصور نزول "Descent" پر زیر نظر مضمون میں شدید اعتراضات وارد کیے ہیں اور برگساں کے اس تصور کو ہدف تنقید بنایا ہے کہ عقل کی حیثیت گناہ آزی کی سی ہے اور "حق" ایک ساقی محض اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم "قبل عقل و شعور" کی حالت کی طرف رجعت کر جائیں۔ اسی طرح اقبال نے "وجدان" کے کلیتہً کارآمد ہونے کے باب میں بھی بعض فکر افروز سوال اٹھائے ہیں۔

اپنے خطے " مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار " میں اقبال نے جہاں برگساں کے فلسفے کی تعریف و توصیف کی ہے وہیں اس پر شدید اعتراضات بھی وار دیے ہیں مثلاً ان کے خیال میں برگساں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدت شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی نگاہیں مستقبل پر لگی رہتی ہیں اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی غل ہوگا اس کی توجہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جائے گی۔ خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ اسی خطے میں انھوں نے برگساں کی فکر کی مزید خامیوں کا نشانہ بھی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان خالص کو خودی پر مقدم ٹھہرایا حالانکہ زمان خالص کا اسناد خودی یا نفس ہی سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ مکان محض ہو یا زمان محض ان میں یہ صدا حیت ہی نہیں کہ اشیاء یا حوادث کی کثرت کو ہمارے دے سکیں۔ " لہذا اگر اس خطے میں اٹھائے گئے اس طرح کے اعتراضات اور وہ اعتراضات جو زیر نظر مضمون میں اٹھائے گئے ہیں یکجا کر دیے جائیں تو یہ برگساں کے نظام فکر پر مفید اور دلچسپ تنقیدی ساز و سامان فراہم کر سکتے ہیں۔

زیر نظر مضمون میں اقبال کا تصور عظمت انسانی اتنا ہی تہ دار، پُر مغز اور پُر جوش ہے جتنا ان کی دیگر تحریروں یا ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ اقبال استحقاق ذات اور اثبات ذات میں یقین رکھتے تھے :

بخود خزیدہ دم محکم چو کہ ہماراں زی

چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بے باک است

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دیگر مقامات کی طرح زیر نظر مضمون میں بھی تصور فنا پر شدید اعتراضات کیے ہیں اور اس تصور کو بھی تصوف کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ صوفیانہ تصور تنزل پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے زیر نظر مضمون میں لکھا ہے کہ یہ تصور اپنی روح میں مانوی Manichaeism تصور ہے۔ اقبال کے نزدیک مانویت نے محض بیسائیت ہی کو نہیں بلکہ سلام کو بھی متاثر کیا۔ ان دور سے میں عربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں تبدیل ہو گیا اور خدا کی خود نظمانی کا تصور، صوفیانہ تصور

تشرل کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز مکتبی جو اپنی رُوح کے اعتبار سے قدیمہ
مانوی مکتبی تھا یہ جو اس قبائلی عقل و شعور سے کہ اقبال کے نزدیک تصور تشرل درہمیت پسندی کے عظیم
مانوی ہیں اور ان کے خیال میں مسلمانوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں تبدیل
ہو گیا حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری سالوں تک اسلام کو اس کی خالص
رُوح میں دیکھنے کے لیے بے چین رہے۔ مثلاً راجب احسن کے نام ۱۱ دسمبر ۱۹۲۳ء کے
ایک خط میں انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اسلام مجوسیت اور یہودیت کے اثرات
سے آزاد نہیں ہو سکا۔ (جبکہ زیرِ نظر مضمون میں انھیں اسلام کے تبدیل بہ مانویت ہونے
کا رنج ہے) :

”مذہب اسلام پر قرآنِ اولیٰ ہی سے مجوسیت اور یہودیت غالب آگئی
یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں
سے چھپایا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا“
اس میں تو شباب نہیں کہ مانویت نے اسلام کو متاثر کیا۔ اسے ایم سے شوشتری نے
اپنی کتاب ”آڈٹ آف اسلام“ میں عیسائیت اور اسلام دونوں کے مانویت
سے متاثر ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام مانویت میں تبدیل ہو گیا ہے
بہت کچھ قابلِ بحث ہے کیونکہ اپنے تصورِ توحید، تصورِ رسالت، تصورِ
انسان اور تصورِ کائنات کے اعتبار سے اسلام کی عظمت و افراڈیت اس قدر واضح ہے
کہ حیرت ہوتی ہے کہ مانویت اس پر کاملاً غالب آکر اس کی قلبِ ماہیت کا باعث بن گئی
ہو۔ بہر حال اس سے قطع نظر دلچسپ بات یہ ہے کہ زیرِ نظر مضمون میں تو اقبال
اسلام کے تبدیل بہ مانویت ہونے پر تائید کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں جبکہ ”شذرا“
فکرِ اقبال میں ایک جگہ وہ اسلامی تہذیب کی تہ داری کا سبب ایران کی قدیم تہذیب کے
اس کا دلِ پ قرار دیتے ہیں اور اس پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں لکھتے ہیں :
”اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو
میں بے تامل کہوں گا : ”فتح ایران“ نہادند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسیں

ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوتے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوندکاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی و صلابت ورثے میں ملی ہے۔

فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخ رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے رو میوں کو ملا تھا۔

مندرجہ بالا اقتباس میں تہذیب اسلامی کے "باثروت" ہونے کے اہم ترین واقعے پر اقبال کے اظہارِ مسرت اور زیرِ نظر مضمون میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر اقبال کے اظہارِ کرب و تاسف سے جہاں اقبال کے یہاں ہونے والی فکری تبدیلی کا واضح پستہ چلتا ہے وہیں میرے اس قیاس کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زیرِ نظر مضمون ۱۹۱۰ء یا اس کے قریبی زمانے میں لکھا گیا ہوگا۔ دراصل زیرِ نظر مضمون میں عجمی تصوف کے باب میں اقبال کے بھٹے میں جو تلخی، تندہی اور شدت ملتی ہے وہی شدت ان کی اس عہد (۱۹۱۵-۱۹۱۷ء) کی دیگر نثری اور شعری تحریروں میں بھی نظر آتی ہے۔ دیباچہ اسرارِ خودی اور بعض دیگر مضامین کے علاوہ اس عہد میں بعض علمی و ادبی شخصیات کے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط میں بھی عجمی تصوف کے باب میں ان کے بھٹے میں ایسی ہی شدت اور قطعیت موجود ہے۔ مثلاً ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کو سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھتے ہیں :

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف و جوڈی سرزمینِ اسلام میں ایک عجی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"

تصوف کے بارے میں اقبال کے مندرجہ بالا خیال (مکتوب بنام سید سلیمان ندوی) دیکھا میں رکھے اور ان کے مقالے "ایران میں الہیات کا ارتقاء" (۱۹۰۸ء) میں اسی خیال پر زور تقبیض و ملاحظہ فرمائیے جس کا مؤید ای جی براؤن تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۰۸ء میں اقبال براؤن کے جس تصور کی نفی کر رہے تھے۔ نو سال بعد وہ (اقبال) اسے کاملاً اپنا

سید سلیمان ندوی کے نام علامہ کے اصل خط میں یہ لفظ "تصوف و جوڈی" تھا اور اسی کا خیال تھا۔ (مرتب)

چکے تھے!

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کا قیام یورپ ان کی زندگی میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے اور ۱۹۱۰ء کے بعد اقبال نے مسلسل نشاۃ ثانیہ اور تصورِ خودی پر غور کرنا شروع کیا۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انہوں نے خودی کے تصور پر کم و بیش پندرہ سال تک سنجیدگی سے سوچا۔ بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوالِ امت کا ایک بہت اہم سبب غمی تصوف تھا جو اسلامی فکر و عمل میں داخل ہو کر اس کی قوتوں کو مٹا کر گیا۔ یہ خیال ۱۹۱۵ء میں خوب منجھ کر اور نکتہ شکر کر اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کتاب میں غمی تصوف اور اس کے نمائندوں کی مخالفت نے ہمدستیِ تصوفی تعلقوں میں شدید ردِ عمل پیدا کیا۔ زیرِ نظر مضمون کا وہ حصہ جو غمی تصوف کی بوجہ دیوں کی تنقید پر مشتمل ہے، اسرارِ خودی میں اسی قبیل کے تصوف کی مخالفت کا نمونہ کہلا سکتا ہے۔ اب اس سلسلے کی آخری بات محسوس یہ ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یہ مضمون لکھ دیئے گئے بعد شاید اقبال نے بوجہ اس کو قابلِ اشاعت نہ جانا۔ اگر یہ مضمون ۱۶-۱۹۱۵ء کے آس پاس لکھا گیا تو ہو سکتا ہے کہ اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن پر ہونے والے ردِ عمل کی وجہ سے اقبال نے زیرِ نظر مضمون کی عدم اشاعت ہی میں مصلحت سمجھی ہو۔ شاید اسی سبب سے یہ مضمون نظر ثانی کے مرحلے سے گزر پایا۔ چنانچہ اصل انگریزی مسودے میں نہ صرف ابجوں کی چند غلطیاں نظر آتی ہیں بلکہ چند الفاظ بھی درج ہونے سے رہ گئے۔ انگریزی میں شائع شدہ متن میں میں نے ان چند تسامحات اور فرد گزاشتوں کو دور کر دیا تھا۔ زیرِ نظر ترجمے میں بھی ان ضروری اضافات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اقبال کے مضمون کے بعض مقامات پر حواشی کی ضرورت بھی محسوس کی گئی ہے۔ چنانچہ اس کے آخر میں چند ضروری حواشی درج کر دیے گئے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں علامہ کے متذکرہ بالا انگریزی مضمون "Beal in the Light of Bergsot" کا اردو ترجمہ اصل قلمی متن کا کامل عکس، درج اس کا

Transcription شامل کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ اقبالیاتی ادب میں اقبال کا یہ نو دریافت شدہ مضمون اضافے کا سبب ہوگا۔

تحسین فراقی

استاد

شعبہ اُردو

یونیورسٹی اوپنٹیل کالج لاہور

لاہور

حواشی

۱۔ خود بیدل بھی اپنے اسلوب اور روح شاعری کی بے مثل انفرادیت سے آدھکتے
اسی لیے انھوں نے اپنے معاصرین اور بعد میں آنے والوں کو متنبہ کرتے ہوئے
لکھا تھا :

بند است آن قدر ہا اشیان عجز ما بیدل
کہ بے سعی شکست بال و پرتواں رسید اینجا
اور ایک دوسرے موقع پر کہا :

از کتاب بیدلے گر نکتہ آید بدست
نہما آتش توں زد تخته بای شکست
صدیچن باید بطرفان قفس فل و دنت
تا بخون دل توانی این قدر بازنگ بست

۲۔ اقبال نامہ جلد دوم، صفحہ ۳۲۶-۲۷

۳۔ گفتار اقبال، صفحہ ۲۰۷

۴۔ "شذرات فکر اقبال" (مترجم افتخار احمد صدیقی)، صفحہ ۱۰۵

۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۸

۶۔ علامہ کے انتخاب نکات بیدل سے کسی قدر تفصیل تعارف کے لیے حمید احمد خاں

کا پورا مضمون قابل توجہ ہے۔ یہ مضمون علامہ اقبال کا انتخاب بیدل کے عنوان کے

ان کی کتاب اقبال کی شخصیت اور شاعری میں شامل ہے۔ صفحہ ۹۱-۱۰۳

۷۔ ملاحظہ ہو "اقبال بنام شاد" (مرتبہ محمد عبداللہ قریشی) صفحہ ۱۵۱

۸۔ ملاحظہ ہو عبداللہ انور بیگ کی کتاب The Poet of the East

(۱۹۶۱ء) ص ۲۰۲

۱۹ اقبال نے اپنے اس مرغوب اور مرکزی موضوع پر سینکڑوں اشعار کہے ہیں۔ صرف
"اسرار و رموز" ہی کا مطالعہ اس باب میں بخوبی کفایت کر سکتا ہے۔

۲۰ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ریچکا کی مرتبہ ہسٹری آف اراہین لٹریچر کے
ص ۵۱۵-۵۲۰

۲۱ ملاحظہ ہو "The Reconstruction of Religious Thought in Islam"

(۱۹۶۸ء، مطبوعہ شیخ اشرف) ص

۲۲ بیدل کے آباد و آبادان کی جاتے پیدائش اور ان کی ابتدائی زندگی کے باب

میں معلومات کے لیے ڈاکٹر عبد الغنی کی کتاب 'Life and Works

of Abdul Qadir Bedil' کے ص ۳۱-۳۲ ملاحظہ ہوں۔

۲۳ اقبال نے اپنے زیر فہم مسنمون میں مکانی زمان کو "غلط اور غیر حقیقی زمان"

"False, unreal time." قرار دیا ہے۔

۲۴ اسرارِ خودی، کلیاتِ اقبال فارسی ص ۷۷

۲۵ دی فلاسفی آف چینج (۱۹۶۳ء) ص ۳۱-۳۲

۲۶ برگساں کی کتاب "تخلیقی ارتقا" Creative Evolution (ماڈرن

لائبریری ایڈیشن ۱۹۴۴ء) کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ برگساں وجدان

کو ایک غیر معمولی وجدانی قوت کے مترادف سمجھتا تھا اور اسے ایک آزاد

قوت تصور کرتا تھا۔

۲۷ (۱۹۴۳ء) ص ۳

Creative Evolution

۲۸ "دی فلاسفی آف چینج" (۱۹۶۳ء) ص ۱۸۵

۲۹ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (مترجم نذیر نیازی) ص ۸۱ ۲۰ ایضاً ص ۸۵

۳۰ اقبال۔ جہان دیگر (مرتبہ محمد فرید الحق) ص ۹۱

۳۱ شذراتِ فکرِ اقبال ص ۱۷ ۳۲ اقبال نامہ جہاں اول ص ۷۷

مطالعہ بیدل فکر برکساں کی روشنی میں

مرزا عبد القادر بیدل اکبر آبادی اعلیٰ درجے کے مفکر تھے۔ — شاپر شکر اچاریہ کے زمانے کے بعد سے ہندوستان کے عظیم ترین مفکر شاعر۔ البتہ شکر اچاریہ ایک زبردست منطقی تھے جو بڑی بے رحمی سے ہمارے محسوس حسی تجربے کی تحلیل کرتا ہے تاکہ اس میں موجود ذات بسیط the Universal کو بے نقاب کر سکے۔ اس کے برعکس بیدل — شاعر بیدل — کے لیے تحلیل طبعاً ایک تکلیف دہ اور غیر فنکارانہ عمل ہے اور وہ عالم محسوس کو زیادہ لطیف انداز میں دیکھتے ہیں اور اس میں موجود ذات بسیط کی طرف محض ایسے نقطہ نظر سے اشارہ کرتے ہیں جو اس کے شایان شان ہو۔

”ذموج پر وہ بردے جاب ستواں بست

تر چشم بستہ سے بے خبر نقاب کجاست“

ترجمہ : ”سوج سمندر کے چہرے کو ڈھانپ نہیں سکتی۔ اسے بے خبر

تم نے اپنی آنکھیں بند کر رکھی ہیں (دور نہ) نقاب کہاں ہے؟“

علاوہ ازیں شاعر ہمیں اپنے جیو آتما the individual کے تصور سے درج ذیل شعر کے حوالے سے آگاہ کرتا ہے :

”می کشم چوں صبح از اسباب این لعلت سرا

تہمت ربطے کہ متواں بست برا جزائے من“

صبح دراصل نور کے بکھرے ہوئے ذرات کے ایک غیر مرتب اور خلط ملط انبار کے علاوہ

کچھ نہیں لیکن ہم اس کا ذکر ایک محسوس concrete شے کے طور پر کرتے ہیں

— ایک منفرد وحدت اور مادے کے طور پر۔ بیدل کہتے ہیں کہ :

”اس دُنیا کے سحر میں حالات و اسباب نے صبح کی مانند مجھ پر ایک بڑا مادی کی ایسی تہمت دھری ہے جس کی متحمل میری فطرت نہیں ہوتی۔“

لیکن بیدل کے سلسلے میں جو چیز زیادہ قابلِ اعتراف ہے وہ ہے ان کا اعلیٰ درجے کا کثیر الجہات ذہن جو دُنیا کے تقریباً تمام عظیم مفکروں کے روحانی تجربات سے گزرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ان مفکرین میں برگساں بھی شامل ہے۔ چنانچہ بیدل کے فنکار شعری میں جہاں جہاں برگسانی رنگ جھلکتا ہے اس کی جانب میں مغربی فلسفے کے طالب علموں کی توجہ خاص طور پر منطقت کرتا ہوں۔ البتہ بیدل کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کسی ایسے شاعر سے مابعد الطبیعیات کے ایک مرتبہ اور منضبط نظام کی توقع نا انصافی پر مبنی ہے جس کے بے چین ذہن کو ترتیب و تہذیب کے تکلیف دہ عمل میں پڑے بغیر ایک گریز یا حقیقت Reality کے بے انتہا مختلف پہلوؤں سے صرف نظر کرنے کے سوا چارہ نہیں۔ بیدل کے یہاں ان کے دیگر خیالات و نظریات کے ساتھ ساتھ ایک تصور وہ بھی ہے جسے برگساں کا تصور حقیقت کہنا چاہیے اور جس کا تجربہ شاعر اپنی روحانی ترقی کے مرحلے میں کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے برگساں کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ (flow) کا نام ہے۔

ایک مسلسل اور دائمی تگڑن Becoming کا نام — اور خارج میں موجود اشیاء جو ہمیں متعدد و غیر متحرک اشیاء کے رُپ میں دکھائی دیتی ہیں وہ سوائے ہمارے ان خطوط شوق کے کچھ نہیں جو ہمارا ذہن اس بہاؤ کے اوپر کھینچ ڈالتا ہے۔ گویا کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ساکن مجموعہ نجوم ہیں جو ہماری حرکت کی سمت متعین کرتے ہیں اور یوں گویا زندگی کے دریا سے پار اترنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔ گویا حرکت اصل حقیقت ہے اور اشیائے خارج کی شکل میں ہمیں جو سکون یا عدم تغیر نظر آتا ہے، ایک ریاضی مائل ذہن کی، جو زندگی کے عملی تصاحُصوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے سیلان و طغیان کو ساکن ظاہر کرتا ہے، لگائی ہوئی روک ہے۔ اپنی فطرت کے حوالے سے یہ ریاضیاتی ذہن صرف اشیاء کی سطح ہی پر سفر کر سکتا ہے اور اس حقیقی تغیر کا ادراک نہیں کر

سکتا جس کے بلوں سے یہ اشیاء جنم لیتی ہیں۔ گویا اذراعِ مکانی سے بحث کرتے ہوئے طبیعیاتی سائنس ہر طریق کار حقیقت تک رسائی کے ضمن میں ہمیں دُرُزِ مابِ نہ لے جاتا ہے نہ لے جاسکتا ہے۔ اگر ہمیں حقیقت کی مابیتِ مطلق کی ایک جذبات و یکسانیت تو اس نے لیے ایک نئے طریق کار کی ضرورت ہے اور یہ طریق کار وہاں ہے جو برکس کے نزدیک فکر ہی کی ایک عمیق صورت کا نام ہے جو ہمارے اس مقام ہستیاء کی وجہ سے جو ہمیں اس کے حوالے سے حاصل ہے ہم پر زندگی کی مابیت کے دروازے ہے۔ یہ طریق کار ہمیں بتاتا ہے کہ زمان کے عنصر ہی سے جسے طبیعیاتی سائنس اشیاء سے خارجی کے مطالعے کے دوران نظر انداز کر دیتی ہے زندہ اشیاء کا جو ہر حقیقی تشکیل پاتا ہے اور یہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ پس زمان ہی حقیقت نہائی ہے جس سے تمام اشیاء متشکل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ممکن حرکت زندگی اور زمان ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔ لیکن اس زمان کو جسے برکس "مردِ محض" "Pure Duration" سے تعبیر کرتا ہے اس باطل تصور سے بڑی احتیاط سے جدا سمجھنا چاہیے جو ہمارا ریاضیاتی ذہن تشکیل دیتا ہے۔ ہمارا ذہن زمان کو ایک ایسی نامختتم سیدھی لکیر سے تعبیر کرتا ہے جس کا ایک جھد ہم طے کرتے ہیں اور باقی ابھی طے کرنا ہے۔ اس کے مطابق زمان محض ایک جہت کا مکان بن کر رہ جائے گا اور آنات Moments اس کے تشکیل نقطوں کے علاوہ اور کچھ نہیں قرار پائیں گے۔ مکانی وقت باطل اور غیر حقیقی زمان کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ زمان حقیقی یا "مردِ محض" جامد انداز میں ادراک کردہ امر دُورِ دُور کو قبول نہیں کرتا۔ یہ تو نام ہے حقیقی اور دائمی طور پر موجود "اب" "Now" کا جو ماضی کو اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا بلکہ اسے اپنے پسینے سے چھٹاتے ساتھ لیے رہتا ہے اور اسی سے مستقبل کو جنم دیتا ہے۔ گویا برکس حقیقت کا ادراک جس طرح کرتا ہے اس کے مطابق حقیقت نام ہے مسلسل پیش قدمی کرنے والی تخلیقی حرکت کا جس کی مابیت میں تضاد مخفی ہیں اور یہ جوں جوں ترقی کرتی جاتی ہے زیادہ سے زیادہ بین و در واضح ہوتی جاتی ہے۔ یہ مکمل کردہ مکمل Completed Whole کا نام نہیں جس سے ہم کسی مکمل

نظام صداقت کا استخراج کر سکیں۔

آئیے اب ہم بیدل کی شاعری میں برگسانی فکر کے مختلف درجات کا کھوج لگائیں۔
جستہ یہاں یہ بتادینا ضروری ہے کہ بیدل نے نثر اور نظم کا کافی سرمایہ چھوڑا ہے۔ زیرِ نثر
مقالہ صرف ان کے دیوان پر مبنی ہے (جو تقریباً تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے) اور جس کا
ایک خطی نسخہ خوش قسمتی سے رستم کے پاس ہے۔

(۱) پہلا قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ ہماری عقل حقیقت کی محض سطح کو چھو سکتی ہے۔ اس کے عمق
میں داخل نہیں ہو سکتی۔ بیدل اس حقیقت پر زور دیتے ہوئے کہتی نہیں تھکتے :

”موج دکنٹ مشکل کہ گرد و محرم قعر محیط

عالمے بیتیاب تحقیق است استعداد نیست

ترجمہ : ”سمندر کی موج اور جھاگ سمندر کی گہرائیوں میں نہیں دیکھ سکتے۔ ایک
عالم ہے جو حقیقت کی ماہیت جاننے کے لیے بے تاب ہے لیکن اس کی استعداد سے
عاری ہے۔“

علم طبیعی منطقی استدلال سے مستح ہو کر ”حق“ the Real کی نظر پر سازی
کر کے اس کا خاتمہ کر ڈالتا ہے۔ یہ حقیقت کے بعد از مرگ معائنہ اور تحلیل کے سوا کچھ
نہیں اور نتیجہً اسے ایک زندہ پیش قدم محرک کے طور پر گرفت میں نہیں لاسکتا :

”ایں مجملہ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد

در خانہ خورشید چراغانِ نجوم است“

ترجمہ : ”یہ تمام دلائل جو ہماری تحقیق و تفتیش سے پھوٹ رہے ہیں، چمکتے
ہوتے سورج کے مقابلے میں ننھے ننھے ستاروں سے زیادہ کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔“
(۲) سوال یہ ہے کہ حق کے ادراک کا صحیح راستہ کیا ہے؟ شاعر اس کے جواب
میں کہتا ہے :

”بیدل نشوی بے خبر از چاکِ گرمیباں
ایچناست کہ عنقا تہ پاکشت معس را“

ترجمہ : ”اے بیدل ! اپنے باطن میں مجاہد اب یہی دُہ جگہ ہے جہاں عنایت
(اصطلاحاتِ صوفیاء میں یہ لفظ حقیقت کی علامت کے طور پر استعمال ہے) گمس کا
شکار ہو جاتا ہے۔“

لیکن اس وجدان کا حصول کیسے ممکن ہے اور اس کے مُد و خل کیا ہیں ؟ اس
ذیل میں برگساں اور بیدل دونوں کا جواب بالکل ایک ہے۔ یہ وجدان صوفیانہ مشاہدہ
کی کوئی قسم نہیں ہے جو حالتِ جذب و سکر میں ہمیں غفلت ہو جاتے۔ برگساں کے نزدیک
یہ فکر کی ایک عمیق تر قسم کا نام ہے۔

جب ایمر و۔ راستے نے برگساں کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اہل تصادم تو

خیال عقلی intellectual thought اور بسر کردہ خیال Illogical
lived کے مابین ہے تو برگساں نے جواباً کہا ”میری راستے میں یہ اب بھی عقل پرستی
intellectualism ہے : برگساں کے خیال میں ”عقل پرستی“ کی دو

قسمیں ہیں۔ ایک سچی عقلیت ہے جو اپنے خیالات کا زندہ تجربہ کرتی ہے اور دوسری
تھوٹی عقل پرستی جو متحرک خیالات کو ساکن کر کے انہیں ٹھوس اور مستحکم تصورات میں
ڈھال دیتی ہے تاکہ جعلی سکون کی طرح ان سے کھیلا جاسکے۔ برگساں کے خیال میں
سچی عقلیت ”مردِ محض“ کے ادراک کے دوران مکان کے عنصر کے خاتمے ہی کے ذریعے
ممکن ہوتی ہے بالکل ایسے ہی جیسے طبیعیاتی سائنس خارجی حقیقت سے نپٹتے ہوئے
زمان کے عنصر کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ بیدل بھی ٹھیک ایسا ہی طریق کار تجویز کرتے
ہیں جب وہ کہتے ہیں :

”اے نکمیت گل اند کے اذر رنگ بردوں آ

ترجمہ : ”اے پھول کی خوشبو، رنگ کی دُنیا سے باہر آ۔“

لفظ ”رنگ“ صوفیانہ اصطلاح میں مکان کی علامت ہے صوفیاء خارج کی
دُنیا کو عالمِ رنگ و بُو میں تقسیم کرتے ہیں۔ شاعر انسان کی نمائندگی موجِ خوشبو کے طور پر
کرتا ہے جو عالمِ شعور کی غیر مرنی لطیف حرکت کی جانب اشارہ کرتی ہے اور اسے شعور

دیتا ہے کہ اگر وہ ماہیتِ اہلی کا ادراک چاہتا ہے تو اسے خود کو مکان کے حدود سے آزاد کرنا چاہیے۔ پس طریقِ وجدانی کا مطالبہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ مکان سے نجات حاصل کی جاتے جو ہماری عقل کے لیے خارجی طور پر خاصا مشکل کام ہے کیونکہ اس کی نہاد ریاضیا ت ہے۔ بیدل مندرجہ بالا خیال کی وضاحت کے لیے ایک اور واضح علامت استعمال کرتے ہیں۔ وہ زندگی کو ایک دریا کے رُوپ میں دیکھتے ہیں۔ جب تک اس دریا کی سطح خاموش اور پرسکون رہتی ہے، لہریں بہتے ہوئے دھارے کے نیچے ڈھنسی ہوئی صورت میں رہتی ہیں بالکل اسی طرح جیسے لباس جسم کو ڈھانپ لیتا ہے۔ البتہ جب موج اس جمود سے سر بہر نکالتی ہے تو دھارے کے تسلسل سے الگ ہو جاتی ہے، اپنے آپ کو مکان کے سپرد کر دیتی ہے اور مقابلہٴ غیر متحرک ہو جاتی ہے۔ گویا یہ اپنے لباسِ سیلانی سے خود کو آزاد کر کے اپنے آپ کو عریاں کر دیتی ہے۔ چشمِ آسا جواب کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے جو سیلان و طغیان سے باہر نکل کر اپنے لباسِ آبی کو اتار پھینکتا ہے اور دوبارہ اس دھارے میں ڈُب کر اپنے کھوئے ہوئے لباس کو بارِ دیگر حاصل کر لیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری اب درج ذیل شعر کو سمجھنے کے قابل ہو گیا ہوگا :

”دریں دریا کہ عریانیت یکسر سازِ امواجش

جوابِ ماہرِ پیراہن رسید از چشم پوشیدن“

ترجمہ : ”زندگی کے اس سمندر میں جہاں لہریں باہر نکل کر خود کو عریاں کر ڈالتی ہیں۔ بہری زندگی کا جواب حقیر اپنی آنکھیں بند کر کے اپنا کھویا ہوا لباس حاصل کر لیتا ہے۔

یا برگساں کی زبان میں ہر ظاہری جمود یا انفصال جس نے زندگی کے غیر منقسم تسلسل میں وجدان کے دریعے اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیا ہو۔

(۳) اگلا سوال یہ ہے کہ اس وجدان کا کشف کیا ہے؟ بیدل کے ذیل کے اشعار میں اس کا جواب مل جاتے گا۔

(ا) "در طلب دہ دل چوں موج و جباب

منزل و جادہ ہر دو در سفسد است"

ترجمہ: "دل (زندگی) کی اقلیم میں رستہ اور منزل دونوں امواج اور بیلوں کی طرح مسلسل متحرک ہیں۔"

(ب) "ہستی روشِ ناز جنوں تاز کہ دارد

می آیدم از گہ و نفس بوئے خوائے"

انگریزی میں اس شعر کا ترجمہ قریب قریب ناممکن ہے۔ میں اس میں مضمر افکار کی توضیح کی کوشش کرتا ہوں۔ (در اصل) شاعر نفسِ انسانی کو (جو عداستِ حیات ہے) گرد و غبار کے لطیف ذرات کے انتشار سے تعبیر کرتا ہے جس سے لگتا ہے گویا وجود کی وسیع اقلیم میں سے کوئی شے نہایت تیزی سے گزر گئی ہے اور اپنے خطِ پیشِ اقدامی کے ساتھ گرد و غبار کا ایک ایسا ہی منتشر سلسلہ چھوڑ گئی ہے جیسے شہاب اپنی سبک آتشیں کے ساتھ ساتھ نور کی ایک لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ گویا نفسِ انسانی زندگی کی نزاکت کے مقابلے میں ایک ٹھوس مادہ ہے اور اس کا مضطرب انتشار کائنات میں زندگی کی حرکیت تیز رفتار کا اشاریہ!

(ج) "سراپا و حشتم آتا بنا موس سبک روی

"ز چشم نقش پا چو رنگ می دارم سفر نہاں"

صحر کی ریت کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ہمہ وقت مجھ سفر رہتی ہے اگرچہ نقشِ پا کی آنکھ بھی اس کی حرکت دیکھ نہیں پاتی حالانکہ وہ (آنکھ) اپنی ماہیتِ اصلیت کے اعتبار سے ریت سے نہایت قریبی تعلق رکھتی ہے (فارسی شعر آ نقوش پا کو آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں) شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ بالکل اسی طرح ہمارے اندر حرکتِ حیات کی نزاکت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ میں سراپا و حشمت ہوں لیکن باطنی زندگی کے ناموس کی خاطر سحر کی ریت کی طرح نقوشِ پا کی نگاہوں سے بھی اسے پوشیدہ رکھتا ہوں۔

”بیدل از خویش بایست رفتن

(۵)

دور نہ نتوان پاں حشرام رسید“

ترجمہ : ”اے بیدل ! اگر تم محبوب کے خرامِ ناز کا نظارہ کرنا چاہتے ہو تو اپنے آپ سے باہر قدم دھرو“ — گویا ہم اپنے وجدان کی قوت ہی کے ذریعے حق کی حرکت کا نظارہ کر سکتے ہیں ۔

جائے آرام بو حشت کدۂ عالم نیست

(۶)

ذرۂ نیست کہ سرگرم ہوائے رم نیست

باعثِ وحشتِ جسم است نفسِ ہا بیدل

خاک تا ہم نفسِ باد بود بے دم نیست

ترجمہ : ”اس سحر میں کہیں آرام نہیں۔ ایک ذرہ بھی ایسا نہیں جو رم کرنے کے لیے بے تاب نہ ہو۔ حتیٰ کہ ذراتِ جسم بھی نفسِ زندگی سے تعلق کے باعث منتشر ہو جانے کا میدان رکھتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟ — بخار و باد کا مجموعہ۔“

”ایک دو نفسِ خیال باز رشتہ شوق کن دراز

(۷)

تا ابد از ازل بست از ملکِ خداتِ زندگی“

ترجمہ : ”ایک دو لمحوں کے لیے اپنے خیال کو بھول جاؤ (گم کر دو) رشتہ شوق دراز کر دو اور پھر خدا کی وسیع اقلیم میں ازل سے ابد تک آزادی سے زم کرتے رہو“ — گویا وجدان کے لمحوں ہی میں ہم زندگی کی دائمی تیز رفتاری کے ساتھ خود کو مشغول کرتے ہیں ۔

اوپر درج کردہ اور شرح کردہ اشعار سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر کے خیال میں حرکت ہی ہر طرح زندگی کا جوہر ہے۔ البتہ قاری کو بیدل کے استعمال کردہ استعارات اور زبان کی فطری نارسائیوں سے جنم لینے والی کسی غلط فہمی کے ضمن میں خبردار رہنا ہوگا۔ بیدل کے اسلوبِ اظہار سے اشارہ ملتا ہے کہ وہ حرکت کو مطلق نہیں سمجھتے بلکہ ہمیشہ اس طرح اظہار کرتے ہیں گویا یہ کسی شے کی صفت ہے ۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح بیدل کے مطلق نظر کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اگر حرکت
حیات کا جو ہر ہے تو یہ واضح ہے کہ اسے اصلی اور مطلق قرار دینا چاہیے بصورتِ دیگر
زمان بحیثیت ایک حقیقت کے باقی نہیں رہے گا۔ حرکت کا یہ مفہوم قرار دینا اسے زمان
کے ہم معنی بنانے کے مترادف ہے۔ ٹھیک ہی خیال ہمیں ان متحدہ اشعار میں ملتا ہے،
جہاں شاعر ہمیں غیر حقیقی زمان کے تصور سے متنبہ کرتا ہے جسے ہماری ریاضیاتی سوچ برگسی
اصطلاح میں "غبارِ لمحات" کی شکل دے دیتی ہے۔ بیدل نے ذیل کے دو اشعار میں
زمانِ حقیقی اور زمانِ غیر حقیقی کا فرق بہت خوبی سے واضح کیا ہے :

بنظم عمر کہ سہرا سرش ردانی بود
خیالِ مدت ہو ہو سکتہ خوانی بود

ہر چراز مدتِ بہت و بود است
دیر یا پیش خندام زود است

ترجمہ : (۱) "شعرِ حیات کی بحر میں جو سہرا سر ردانی ہے زمانِ غیر حقیقی
کا تصور ایک سکتے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔"

(۲) "زندگی کے تیز تحریک کے مقابلے میں خارجی عالم کا زمان سوائے توقفات
کے اور کچھ نہیں۔"

مندرجہ بالا اشعار سے ظاہر ہے کہ پہلے اور دوسرے شعر میں بالترتیب مستعمل
"ردانی" "مدتِ ہو ہو" "مدتِ بہت و بود" اور "خرم زود" کے الفاظ در ایک
کا مقصود برگساں کے "مردِ محض" اور مکانی زمان کے فرق کو واضح کرنا ہے۔ ہمارے
شاعر کے نزدیک زمانِ حقیقی ایک مسلسل بہاد کا نام ہے اور مادے کے ساتھ اس کا انداز
کسی صورت میں بھی اس کی حرکت کی تیزی تک نہیں پہنچ پاتا۔

نشہ مانعِ عسرِ قیہ نفسی
تورفتارِ این پائے در گلِ ندیدی

ترجمہ: "جسم کے ساتھ انسلاک کے نتیجے میں ہم پر عاید ہونے والی پابندیاں زندگی کے بہاد کو روک نہیں سکتیں۔ معاملہ صرف اس قدر ہے کہ تم اس پابجلی کی رفتار دیکھنے سے قاصر ہو۔"

شاعر زمان کے ناقابل تقسیم اور مسلسل ہونے پر ذیل کے شعروں میں مزید زور دیتا ہے:

"عبارِ ماضی و مستقبل از جانِ تو می جوشد

در امروز است گم کہ دانشگاهی دی فردا"

ترجمہ: "دیروز و فردا کا عبارت تیرے حال سے اٹھتا ہے۔ اپنے دیروز و فردا کا تجزیہ کر دو تو تم انہیں اپنے حال میں گم پاؤ گے۔"

"ز خود غافل گزشتی فالِ استقبالِ نہ حالت

نگہ از جلوہ پیش افتاد امروز تو فردا شد"

ترجمہ: "تمہارا حال مستقبل کی پیش قیاسی محض اس لیے کرتا ہے کہ تم اپنے آپ سے آگاہ نہیں (اپنی ماہیتِ اصلی سے واقف نہیں)۔ (مستقبل کا تصور) سوائے اس آرزو کے کچھ نہیں کہ جلوہ و منظر سے نظر آگے بڑھ جاتے۔"

"فطرتِ سست پے اندیروی دہم امل

لفزشے خورد کہ امروز مرا فردا شد"

ترجمہ: "موہوم اُمیدوں کی پیروی کرتے ہوئے میری فطرتِ سست نے ایسی لفظش کھائی کہ میرا "امروز" "فردا" میں تبدیل ہو گیا۔"

آخری دو اشعار میں پایا جانے والا مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔ شاعر ایک نفسیاتی مسئلے کا، یعنی یہ کہ ہم زمان کو کس طرح تبدیل بہ مکان spatialise کرتے ہیں شاعرانہ حل پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ "ہنوز" not yet شعہ کا تصور یا تو

فطرتِ سست کی آرزو سے موہوم کی پیروی کا نام ہے یا اُمید کا نظر آنے والا سراب محض جو نتیجہ ہے متحرک اور تخلیقی شے کو ساکن اور جامد بنا دینے کا مسلمان مفکرین کے

یہاں دائمی حقیقت خالقہ کا تصور بنایا نہیں۔ مسلمان علمائے کلام کے نزدیک جو معبود کو ایک یا تنہا ہی قوت ذاتی تصور کرتے تھے، خدا کی تخلیقی قوت کائنات میں کھپ کر ختم نہیں ہو گئی۔ کائنات کسی شے کلی کا نام نہیں جو محض ایک دفعہ پیدا کر دی گئی۔ یہ کسی تمام کا نہیں بلکہ مسلسل عمل کا نام ہے۔ پس کائنات کے باب میں ہمارا علم ہمیشہ مذاقت کا ایک بے معنی ہارنارٹھ سے گا کیونکہ اپنی اصل میں ایک کامل نظام اور منابطہ (کی تشکیل) انسان کے بس میں ہے۔ یہی نہیں اور کائنات کے تمام تر امکانات کا علم اللہ ہی کو ہے۔ حقیقی خیال سے آگے کچھ نہیں۔ بیدل کے خیال میں ”دہاں“ دراصل ”یہاں“ کی نقاب درختے ہوئے ہے۔

”ہرچہ آنجاست چوں آنجاری اینجا گردد
چہ خیال است کہ امر در تو فردا گردد“

ترجمہ: ”جو بظاہر ”دہاں“ ہے۔ جب تم اس تک رسائی حاصل کرتے ہو تو ”یہاں“ بن جاتا ہے۔ اسی طرح مختار سے مرد نے فردا کی نقاب ادرود رکھی ہے۔“

(۴) اب ہم فلسفہ بیدل کے ایک درہم جزیے کی طرف توجہ دیتے ہیں، اگر اشیاء کا جوہر حرکت مطلق ہے تو سوال یہ ہے کہ ہمیں اپنے ارد گرد دیگر متحرک مٹھوس چیزیں کیوں دکھائی دیتی ہیں؟ برگساں نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ تاریخ فکر انسانی کا مادرین جواب ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ جوشش حیات کی فطرت میں جیسا کہ ہر جگہ مشہور ہے، دو رجحانات ملتے ہیں جو بیک وقت ایک دوسرے کی تکمیل اور مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔ — ایک تو حرکت پیش قدم اور دوسری حرکت رجحانی۔ ان دونوں رجحانات کی زندگی تمام زندہ اشیاء کے یہاں جبلت و رد ہانت کے ذریعے ہوتی ہے۔ حرکت رجحانی کا مقصد شے بڑھتے ہوئے نفسی ریلے Psychic Rush کو بامد کرنا یعنی بربک کی طرح اسے نیچے سے کھینچنا اور عملی تقاضوں کی روشنی میں اسے ایک جامد صورت میں متشکل کر دینا ہے۔ ہم جس شے کو مادہ یا امتداد Extension کہتے ہیں وہ روحانی حقیقت سے کوئی الگ شے نہیں ہے۔ دونوں قابل امتیاز متخالف حرکات ہیں لیکن حرکت اصلی میں ناقابل انفصال ہیں۔ زندگی کے عملی تقاضے اس کے بہاد کو چھپانے اور اسے ایک شے

جامہ دیکھنے پر مجبور ہیں۔ اس مقصد کے لیے زندگی اپنے ارتقاء کے دوران انتخاب کار
ذہانت کا حربہ وضع کرتی ہے جو اسے نقاب پہنانے اور بہ تقاضائے عملی نیاز و پ
دینے کے لیے نہایت موزوں ہے۔ گویا وہی شے جو بظاہر زندگی کے ارتقاء میں
حارج ہوتی ہے، اس کی حرکت کا رخ متعین کرتی اور اس کی رُسنائی کرتی ہے۔
پس برگساں کے نزدیک مادہ آئینہ عمل میں زندگی کے خود کو مشاہدہ کرنے سے عبارت
ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس باب میں بیدل کا نقطہ نظر بھی ٹھیک ایسا ہی
ہے۔ اگرچہ انھیں اس خیال کی معنویت اور قوت کا کامل شعور نہیں۔ درج ذیل
اشعار میرے معروضے کی تصدیق کریں گے :

(۱) "تنزیر ز آگاہی ماگشت کہ ورت

جاں بود کہ در فکر خود افتاد و بدن شد"

ترجمہ : "ہماری آگہی نے صفائے مطلق کو گرد و غبار بنا ڈالا۔ ہماری
جان۔۔۔ جو شش حیات۔۔۔ اپنے تقاضوں کی خاطر کشیف ہو کر جسم مادہ
میں تبدیل ہو گئی۔"

(۱۱) "جاوہ از شوخی نقاب حیرت افگندہ است

رنگ صہبا در نظر کاہر سینا می کند"

ترجمہ : "(شراب کی) اڑتی ہوئی چمک دمک نے خود کو نقاب حیرت میں
چھپا لیا ہے اور شراب کا رنگ نگاہوں کے لیے صراحی بن گیا ہے۔"

شعر کے پہلے نصف میں "حیرت" کا لفظی مطلب "استعجاب" ہے لیکن بیدل
جذبہ حیرت کی نفسیاتی ماہیت کے پیش نظر اسے ہمیشہ عدم حرکت یا "سکون" کے
معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا مطلب محض اس قدر ہے کہ بظاہر جامہ اور
غیر متحرک مادہ جو ہمیں اپنے ارد گرد نظر آتا ہے حقیقت سے باہر نہیں۔ یہ تو شراب کی
اڑتی ہوئی تختی کا دوسرا نام ہے جس کی رفتار کو روک دیا گیا ہو اور جو ہمیں اس مٹھوس صراحی
کی شکل میں نظر آرہی ہو جس نے اس کے ہواؤ کو روک رکھا ہو۔

(iii)

• حائلے نیست بجولانگر معنی ہستدار

خواب پاد در رہ ماسنگ نشان می باشد

ترجمہ: "حقیقت کی جولانگاہ میں کوئی چیز حائل نہیں حتیٰ کہ سو جانے والا پاؤں (حرکتِ مقیدہ) بھی اس راہ میں سنگِ نشان کا کام دیتا ہے۔"

اس شعر میں بیدل دُہی استعارہ (سنگِ میل) استعمال کرتے ہیں جو برگسار کے بعض شارحین نے اپنے مطلب کی وضاحت کے لیے استعمال کیا ہے۔ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ حقیقت کا جو ہر حرکت دائمی ہے جو شے بظاہر اس حرکت کو روکتی نظر آتی ہے اصل میں مزید پیش قدمی کے لیے سنگِ نشان کا سا کام دیتی ہے۔

(iv) "گ تغافل می تراشد گاہ نیزنگِ نگاہ"

جلوہ را آئینہ ساخت رُسا کردہ است

ترجمہ: "ہمارا آئینہ (ہماری عقل) حقیقت کی ماہیت کے باب میں رُسا کُن "انکشافات" کرتا ہے۔ کبھی تو وہ حقیقت کو تغافل (امتداد) قرار دیتا ہے اور کبھی نیزنگِ نگاہ"

شعر کے پہلے نصف میں کسٹمل "تغافل" اور "نگاہ" کے الفاظ دراصل مادہ اور شعور، جسم اور نفس اور فکر اور امتداد کی علامتیں ہیں۔ بالخصوص دل الذکر کا شعر میں استعمال بہت بر محل ہے کیونکہ یہ مادے کی نفسی جہت کو ظاہر کرتا ہے۔ بیدل کے کہنے کا مطلب ہے کہ حقیقت کی وحدت میں بظاہر پائی جانے والی ثنویت صرف ہمارے زادیہ نگاہ کی وجہ سے ہے۔ ہم اسے اپنی عقل کی عینک سے دیکھتے ہیں جو ہمارے ادراک کے عمل کا ستیاناس کر دیتی ہے اور اس شدید ثنویت کو ظاہر کرتی ہے جو حق کی فطرت میں سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔

(v) اب اس سوال کے جواب میں کہ عقل ہمارے ادراکِ حقیقت کو تلف کیوں کر دیتی ہے ہمارے شاعر کا موقف یہ ہے کہ ہمارا عقلی طریق کار زندگی کے عملی مطالبات میں کاملاً رنگا

چراہِ قیامیہ

”زمنج خیز فنا کوہ و دشت یک ریاست

خیال تشنہ لب ماسراب می ریزد“

شعر میں مستعمل لفظ ”فنا“ کا لغوی مطلب کلیتہً مٹ جانا ہے۔ البتہ صوفیانہ اصطلاح میں اس لفظ کا مطلب نفی ذات یا ذاتِ الہ میں کلیتہً جذب ہو جانا ہے۔ گویا لفظ فنا کا مطلب صرف انا تے انفرادی کے حوالے سے نفی ہے جبکہ ذاتِ مطلق کے حوالے سے یہ کلیتہً اثبات ہی اثبات ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ ”ذاتِ مطلق کے سمندر میں کوہ و دشت ایک ہی مسلسل بہاؤ کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہ تو ہمارا پیاسا ادراک ہے جو اس میں سراب آراتی کرتا ہے۔“ صرف پیاسے ہی سراب سے دھوکا کھاتے ہیں کیونکہ ایک زبردست عملی طلب (یعنی پیاس کی تسکین کی خواہش) ان کے ادراک کی نوعیت کا تعین کرتی ہے اور صحرا کی خشک ریت کو چادرِ آب کی شکل میں دکھتی ہے۔ البتہ میرا خیال ہے کہ بیدل اس خیال کے ابلاغ میں کہ ہمارے علم کی حیثیت درمعیار کا تعین زندگی کے عملی مطالبات کے ذریعے ہوتا ہے، ناکام رہا ہے۔ عرفی نے بھی ذیل کے شعر میں اس مضمون کو یوں باندھا ہے :

”ز نقص تشنہ لبی داں بعقل خویش نیاز

دلت فریب گرا ز جلودہ سراب نخورد“

ترجمہ : ”اگر تم نے سراب سے دھوکا نہیں کھایا تو اپنی عقل پر مغرور ہونے کی ضرورت نہیں۔ اصل میں تو تم اپنی تشنہ لبی میں کمی کے باعث سراب کا دھوکا کھانے سے بچ گئے۔“

گویا عرفی کے نزدیک ہمارے حسی ادراک کے علم کی نوعیت مکمل طور پر عملی مطالبات کے عدم یا وجود کی چھوٹ لیے ہوتے ہوتی ہے۔ البتہ بیدل عرفی کی نسبت زیادہ عمیق خیال کی ترسیل کرنا چاہتے ہیں۔ بیدل کے اعتراض کا ہدف ہمارا نظری علم ہے۔ چوتھے پیرے میں درج شعر میں آئینہ کا جو حوالہ آیا ہے وہ حیات کی واحد مسلسل حرکت میں موجود جامدات کی پریشان کن کثرت کو ظاہر کرتا ہے۔

(vi) ایک دوسرے شعر میں نظری علم پر بیدل کا حملہ زیادہ تیز ہے۔ وہ اپنے خیال کو بہت حد تک پر دینے ولیم جیمز کی طرح کا رخ عطا کرتے ہیں۔ ولیم جیمز اسے ہماری جانب سے "حقیقت کی لفظی تعبیر" قرار دیتا ہے۔ "تعبیر لفظی" کی ترکیب سے کو جھٹنے والے استعارے کو اپناتے ہوئے بیدل ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ ہماری گفتار ہی ہے جو حرکی کو جامد میں تبدیل کر دیتی ہے اور ایک نظری مہاج پر کس کر اس کو مکان کا اسیر کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

• خاموشی داسٹیم آفاق بے تشویش بود

موجِ ایل بجز از زبانِ مائلاطم کردہ است

ترجمہ : جب تک خاموشی کی حکمرانی تھی (یعنی جب تک حقیقت کی لفظی تعبیر نہیں کی گئی تھی) سب کچھ خاموش اور بے تشویش تھا۔ ہماری گفتگو نے مندر کی موج میں ہچل پیدا کر دی ہے۔

حقیقت کی کٹھنک کا بل بصیرت و درستی یعنی اس کو اس کی اصل شکل میں دیکھنے کے لیے ہمیں لفظ کا سہارا لینا پڑے گا۔ دینا چاہیے بحیثیت علم کے ایک منبع کے تمام تر نظریہ سازی پر دینے جیمز کے الفاظ ہیں "کسی شخص کو جو اپنے کام میں جتا ہو، ایک جنمی زبان میں چیلنج کرنے کے مترادف ہے۔" ہمارے سامنے ایک ہی رستہ کھڑا ہے اور وہ ہے حقیقی زندگی کے ساتھ خود کو شخص کرنا۔ فی الواقع اس پیش قدم حرکت سے قدم ہلانے کے لیے اور اس سے مناسبت کی بنا پر عقل حقیقت کے صرف اوپری پھلکے کو مس کرتی ہے۔ اس کی مثال ماہی گیر کے س جال کی سی ہے جو پانی میں ڈوبتا تو ہے لیکن اس کے بہاؤ کو گرفت میں نہیں لاسکتا۔ چنانچہ زندگی کے تضادات سے نجات حاصل کرنے کے لیے بیدل خاموشی یا حقیقت کے سکوت کا نسخہ تجویز کرتے ہیں :

• خاموشی نگزینی حق و باطل باقی است

رشتہ را کہ گردہ جمع نسازد و دیر است

ترجمہ : "تم جب تک خاموشی اختیار نہیں کرتے، صورت و معنی کا امتیاز باقی

رہے گا۔ وہ دھاگہ جس کو گرہ نہ لگائی گئی ہو ہمیشہ دو سرارہتا ہے۔“
 (۵) اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا بیدل کا تصور حقیقت حیات بعد الممات کا کوئی
 ایسا یقین دلاتا ہے جیسا کہ اسلام میں مفہوم ہے۔ دلڈن کا یہ سوال فلسفے کے
 حوالے سے اٹھاتا ہے اور کہتا ہے :

”یہ یقیناً ناممکن ہے کہ کسی شخص کی رُوح بحیثیت اس کی رُوح کے جسم سے
 الگ ہو کر موجود رہ سکے کیونکہ یہ جسمیت ہی تو ہے جس سے انفرادیت کا
 خمیر اٹھتا ہے لیکن یہ تصور کرنا عین ممکن ہے (اگر ہمیں اس بات پر ادر کوئی
 شبہ نہ ہو تو) کہ جسم کی حیات بعد الممات کا معجزہ حقیقت ہو سکتا ہے۔ بدیہی
 طور پر فلسفے میں کسی ایسے عقیدے کی توثیق ڈسٹوٹڈ ناکارعبٹ ہو گا لیکن اس
 کی نفی کرنا بھی فلسفے کے حدود سے باہر ہونے کے مترادف ہے۔۔۔۔۔
 لیکن یہ صرف فلسفہ تغیر ہی ہے جو ہمیں اپنی بقا کے امکان کی واضح بنیاد
 فراہم کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ”مردِ محض“ کی حقیقت میں ماضی
 اپنی تمام تر کُلّیت میں محفوظ و موجود ہوتا ہے۔ سو اگر ماضی کو محفوظ رکھنا
 ”مردِ محض“ کا لازمی خاصہ ہے تو کیا ایسا ممکن نہیں کہ کوئی ایسا ذریعہ موجود
 ہو یا بعض کے نزدیک یقیناً موجود ہونا چاہیے جس کے ذریعے حیاتِ اس
 انفرادی سرگزشت کو محفوظ کر لے جو بوقتِ مرگ بظاہر اپنا تسلسل توڑ بیٹنی
 ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو کائنات میں ہونے والا صلیح ناقابلِ بیان
 ہے کیونکہ کم و بیش ہر زندہ وجود جو شوے سے نمود پا کر تکمیل کو پہنچنے اور اگلی
 نسل میں منتقل ہونے سے ماوراءِ ایک اور فعلیت بھی رکھتا ہے۔ اگر اس
 امر کا ثبوت ثبوتاً ہو جائے تو یہ ہمارے علم کے عین مطالبی ہو گا لیکن اس کا
 جاننا شاید ہمارے لیے کبھی ممکن نہ ہو۔“

یہ بات البتہ یاد رکھنی چاہیے کہ اگر زندگی ایک نفسی بہاد ہے جو ماضی کو اپنے ساتھ
 لے کر رواں دواں ہے اور اس طرح اپنی تاریخ کو محفوظ رکھے ہوتے ہے تو یہ بات واضح

ہو جاتی ہے کہ حیات کا ہر آگے بڑھنے والا تخلیقی قدم یقیناً، ایک نئی صورت حال کے مترادف ہوگا اور اسے تکرار محض قرار نہیں دیا جاسکتا۔ سو میرا خیال ہے کہ بیدل اور برگساں دونوں کے فلسفے جسم کی حیات بعد الممات کی نفی کرتے ہیں۔ بیدل کا موقف زندگی سے پر مسئلہ طور پر واضح ہے اور وہ کسی ایسے استخراج سے خوف زدہ نظر نہیں آتے ہیں جو ان کے تصور حیات سے لازماً ضد در کرتا ہے گو یہ تصور اسلام کی تعلیمات سے مستصادم ہی کیوں نہ ہو! وہ کہتے ہیں:

”گل یا دِ غنچہ می کند و سینہ می درد

رفت آنکہ جمع می شد م اکنوں نمی شود“

ترجمہ: ”پھول اپنی حالت غنچگی کو یاد کر کے اپنا سینہ چاک کر دیتا ہے اور کہتا

ہے کہ اے کاش میں اس حالت کی طرف رجعت کر سکتا حالانکہ اب یہ ناممکن ہے۔“

بیدل کی فکریات کے تمام نمایاں پہلوؤں کی طرف قاری کی توجہ مبذول کر چکنے

کے بعد اب مجھے ان کے تصورات کا تنقیدی جائزہ لینا چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ

قاری اس امر میں مجھ سے متفق ہوگا جب میں یہ کہتا ہوں کہ کسی ایسے شخص سے جس کا

میدان فلسفہ کی بجائے شاعری ہو اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کسی منضبط نظم

ما بعد الطبیعیات کی توقع نہیں رکھنی چاہیے۔ لیکن جب ہم بیدل کی شاعری کا تجربہ سے

مطالعہ کرتے ہیں تو ہم تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگرچہ تخلیقی اظہار سے ان کا عشق ان کو

منطقی تحلیل و تجزیہ کی ہمت نہیں دیتا تاہم وہ اپنے فلسفیانہ فریضے کی اہمیت کا کمال شعور

رکھتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تصور عقل اور نظریہ کشف و جہان کا جائزہ لیں تو واضح ہوتا ہے کہ

حقیقت کی ماہیت اصل و نہائی کے باب میں ان کی شاعری میں فلسفیانہ حقائق کا ایک

خزینہ موجود ہے جس کی تفصیلات وہ ایک فلسفی کی بجائے ایک شاعر کے اسلوب میں متعین

کرتے ہیں۔ ان حقائق کی تو ان کی شاعری میں کافی وضاحت موجود ہے کہ ہماری زندگی

تو آگے بڑھ رہی ہوتی ہے اور ہم تنگدہ حوالہ ماضی کرتے ہیں اور یہ کہ فکر اور استعداد کی

دو متعارض حرکات اصلی کمون میں ایک دوسرے سے جدا نہیں کی جاسکتیں لیکن اس

میں واضح تفصیلات کی وہ دست اور تجربہ زمان کے باب میں وہ عملی رویہ موجود نہیں جو برگساں کے فلسفے کی خصوصیت ہے۔ جہاں تک مقدمہ اول کا تعلق ہے انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم بیدل سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ بنیادی طور پر شاعر ہیں لیکن ہم ان سے دوسری شق کا مطالبہ ضرور کر سکتے ہیں لیکن بیدل کی شاعری ہماری توقع کی نفی کرتی ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کی ہر نظری تعمیر بے ثمر ہے۔ وہ ہمیں نصیحت کرتے ہیں کہ ہمیں مقرون concrete کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ آئینے کا حسن اُس کے انعکاس میں نہیں۔

”دل را نفسِ ری بر فسونہائے تعین

آرائشِ این آئینہ مثال نباشد“

کیا برگساں کا اپنا نظام اُس کی دانست میں حقیقت کو ایک طرح سے نظریے میں ڈھالنے کے مترادف نہیں؟ کیا حقیقت کے ضمن میں اس نظریہ ساز عقل سے کام لیتے ہوئے جو اپنی نہاد میں اشیاء کے اصلی بہاد کو مکان کے حدود میں محدود کر کے اس کو فنا کر ڈالتی ہے ہمارا رویہ عملی نہیں ہوتا؟ کیا برگساں کا عملی رویہ زیادہ نفع بخش ہونے اور مختصر طریقہ ہونے کا رہنما کار یوں اور تدبیر کار یوں کے حصول کے امکان کے علاوہ کچھ ہے؟ کیا تجربی سائنس ہمیں اس سے زیادہ کچھ دے سکتی ہے؟ اگر نفسی بہاد اور زندگی کے پیش قدم سیلان کی ماسیت میں پیش قدم اور رجعت آثار و دونوں قسم کے رجحانات مضمر ہیں تو ہمیں اس کی منصوبہ جاتی اور ریاضیاتی مناسبت کی کو مکمل طور پر ترک کر کے اپنی تمام اُمیدوں کو صرف وجدان پر مرکوز کیوں نہ کر دینا چاہیے؟ کیا ہمیں اس کائنات میں جو جیسی ہے رہنا ہے یا اس کائنات میں جسے عقل نے تعمیر کیا ہے اور تعمیر کے عمل میں اُس کا حلیہ بگاڑ دیا ہے؟ برگساں کا عملی نقطہ نظر اگرچہ مکانیاتی مراکز حیات کے حوالے سے ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہو سکتا ہے لیکن یہ پُرانے دانشوروں کے مخالف عقلی نقطہ ہائے نظر کے مقابلے میں اتنا عقلی نہیں۔ زندگی کے باب میں عملی اور عقلی دونوں نقطہ ہائے نظر چونکہ حقیقت کی خارجی سطح ہی سے استفادہ کرتے ہیں جبکہ حقیقت اور

صداقت کو بحیثیت ایک طغیان مسل کے ہمیشہ ان کی نگاہ سے اوجھل رہنا ہے اس لیے یہ دونوں زندگی کی غایت اصلی تک کامل حصہ نہ لے سکتے ہیں کیساں طور پر ناکام ہیں۔ ان کے درمیان جو فرق ہے وہ درجے کا ہے نوع کا نہیں۔ ہمارے تجربے کا یہی رد یہ ہیں حقیقت تک لے جانے کے برعکس مسئلہ طور پر حقیقت کے چہرے کا حجاب بن جاتا ہے۔ پھر ہم آخر اس زاویے کی تعقید کیوں کریں اور اس کے بارے میں کسی قسم کی امید کیوں رکھیں؟ جب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہمارے تجربہ منفصل distributive experience کا ایک پہلو درجہ ہی ہے۔ تسلسل مطلق کا پہلو۔ جو خود حقیقت کو منکشف کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اعلیٰ ترین علم وجدان کی کارکردگی ہے نہ کہ وقت مشاہدہ کا نتیجہ خواہ یہ نفع بخش اور سود مند ہی کیوں نہ ہو؟ عقلیت پرستی اور تجربیت بھی گویا یکساں طور پر بیکار ٹھہرے گو تو غور انداز کرنے سے طریقہ ہائے کار کی نشاندہی کر کے اشیاء پر ہماری گرفت کے حدود کو وسیع کر سکتی ہے اور ہمیں (ایک درجے میں) ایسا اطمینان اور سکون دیتا کر سکتی ہے جو حقیقت کی ماہیت کے باب میں حتمی علم کی ہماری آرزو کا حجاز نہیں بن سکتا۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین حقیقت کے بخوش مشاہرہ میں سے ہو کر گزر جانا نہیں بلکہ ان قوتوں کو تسخیر کر کے جو ہمیں اس سے جدا رکھتی ہیں اس کے بسط اور وسیع بہاؤ میں خود کو گم کر دینا ہے۔ صرف اپنے جہود سے نجات حاصل کر کے ہی موتی سمندر سے۔ جس سے اُس نے جنم لیا اور پھر خود کو جدا کر لیا۔ ہم آغوش ہو کر بقا حاصل کر سکتا ہے۔

”اسودگی از بسد جدا کرد گمراہ“

مذکورہ بالا استدلال اگرچہ بظاہر بہت قوی نظر آتا ہے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ یہ اس قسم کے وجدان کا جواز دیتا نہیں کہ جس قسم کے وجدان کی بیدارگی کے خیال میں ایسے استدلال کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ جن مختلف مقدمات Premises پر بیدارگی کا استخراج نتیجہ بنتی ہے، ان کا تفصیلی جائزہ دراصل برگساں کے فلسفے کی تنقید کے مترادف ہوگا اور اس قسم کے کام کے لیے انیسویں صدی میں جرمنی میں رومانوی تحریک کے ارتقاء

اور خصوصاً رے رسائی RO'ISSON کے حوالے سے جس نے قیاس ہے کہ شینگ کے
 اثرات برگساں پر فستل کیے برگساں تاکہ سائی حاصل کر لہوگی اور اگر ہم برگساں کے فلسفے کی پیروی کرنے
 ہیں کامیاب ہو بھی جائیں تو ہماری اس کامیابی کا مطلب لازمی طور پر اس قسم کے جدان
 کی پیروی کے مترادف نہیں ہوگا جس کے علمبردار بیدل ہیں کیونکہ وجدانی نوع کے علم کی
 ضرورت کی بنیاد میرے خیال میں کامیابی کے ساتھ تمام علم انسانی کی محدودیت کے عمومی تصور
 پر رکھی جاسکتی ہے جسے کسی شخص نے بھی تجھلایا نہیں۔ یہاں یہ نکتہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ
 برگساں کا تصور عقل انسانی ان کارناموں کو جو اس نے مذہب فن اور اخلاق کے میدان
 میں انجام دیے ہیں خاطر میں نہیں لاتا۔ رُوح کی مکائیت کاری کی تائید میں اس استدلال
 میں جیسا کہ اسے جاتیاتی سوچ کے ذریعے مستحق کیا گیا ہے، یہ بات فرض کر لی گئی ہے
 کہ انسان کی تمام ضروریات مادے کے عملی وقوف کے ذریعے پوری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ بے سوجا
 سمجھا مفروضہ ہے جو برگساں کے اس پست اور غیر مناسب تصور انسان کا باعث بنا ہے۔
 صرف ایک انجینئر کا (یک رخا) تجربہ نہیں بلکہ انسان کا بحیثیت ایک انسان کے کامل تجربہ
 ہی انسانی عقل کے وظیفے کا شعورِ کامل فراہم کر سکتا ہے۔ انسانی علم کے تجزیے کے سلسلے
 میں کانٹ بھی ٹھیک ہی طریق کار اختیار کرتا ہے یعنی اس نے بھی بے سوچے سمجھے انسانی
 ذہن کا ایک مخصوص وظیفہ فرض کر لیا۔ لیکن (ولیمپ بات یہ ہے کہ) برگساں کو کانٹ
 پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے مسئلے کو غلط طور پر بیان کیا ہے اور یوں گویا شروع ہی سے
 اس کے حل کو محدود کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تمام دلائل جو وہ کانٹ کے خلاف
 دیتا ہے اتنی ہی شدت سے خود اس کے اپنے طریق کار کے خلاف جاتے ہیں۔ برگساں
 کا استدلال اسی صورت میں صائب ہو سکتا ہے اگر ہم انسان کو مادہ کا ایک ٹکڑا خیال
 کریں جسے اپنے آپ کو مسلسل ایسے ماحول میں ٹھوننا ہے جو اس کے زوال اور انتشار کے
 لیے برسرِ کار ہے جبکہ انسانی تاریخ بتاتی ہے انسان محض حیوان نہیں اور بعض اوقات اس
 کی ضروریات ایسی ہوتی ہیں کہ وہ ان کے حصول کے لیے اپنی مادی (خواہش) قربان کر
 سکتا ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ برگساں اس کا یہ جواب دے کہ جنہیں آپ انسان کے اعلیٰ طبقے

کہہ رہے ہیں۔ ان کی تسکین وجدانی مشاہدات سے ہو جاتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں اور پیدل واقعتاً ایک دوسرے کے قریب آ جاتے ہیں۔ اس لیے ہمارا اصل کام وجدان کے مذکورہ دھوسے کا تجزیہ کرنا ہے۔

برگساں کے نظام فکر میں (میں یہاں نظام فکر کی ترکیب کو ڈھیلے ڈھالے مفہوم میں استعمال کر رہا ہوں۔ درحقیقت برگساں کا فلسفہ کوئی نظام فکر ہے نہیں) عقل کی حیثیت ایک ازلی گناہ کی سی ہے جس کے ارتکاب سے زندگی کا اپنے بارے میں ایک غلط تصور وجود میں آیا۔ اب اس کے حقیقی تصور تک رسائی کی ایک ہی صورت ہے کہ زندگی ظہور عقل سے قبل کے دور کی طرف رجعت کر جائے اور یوں مراجعت کرتے ہوئے خود کو حیوانی یا نباتاتی حالت شعور تک یا شاید اس سے بھی نیچے آ کر اس پر دو زندگی protozoa حالت شعور تک لے جائے جہاں دیت تقریباً فقط غیاب تک پہنچ جاتی ہے۔ کیا حیات کی ایسی صورت کے لیے جس نے عقل کو ارتقاء بخشا ہو اور خود کو لباس مادہ میں ملبوس کر لیا ہو اس طرح کی رجعت ممکن ہے؟ یہ شاید حیات کی ان انواع کے لیے تو ممکن ہو جو آغاز حیات کے بالکل ابتدائی مراحل کے قریب ترین ہوں لیکن یہ انسان کے لیے جو انتہائی پیچیدہ قسم کی نامیاتی وحدت میں ترقی کر کے ارتقاء کے انتہائی اُونچے معیار پر فائز ہو چکا ہے، ہرگز ممکن نہیں۔ لیکن یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہم عمل جذب کے ذریعے حیات کو اس نقطے تک لے جائیں جہاں سے مادیت کا آغاز ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ عمل جذب ہمیں دے گا کیا؟ برگساں کے نظام میں ہمیں صرف ایک فرد بتاتا ہے جس کی ارتقاء کے حقائق کے تجربی مطالعے کے ذریعے ہمیں آگے چل کر توثیق کرنا ہوگی۔ اگر ہم اس صورت حال کو اس طرح سمجھیں تو پتہ چلتا ہے کہ برگساں کا نظام فکر ذہانت کے ایک تیز کوندے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سمجھا دیتی ہے جس کے دامن میں حقائق کا انتہائی قلیل سرمایہ ہو، خود برگساں ہمیں بتاتا ہے کہ یہ وجدان ہمیں اپنی تمام ٹھوس درمادی بھول بھیدوں کے ساتھ موجود حقیقت کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کا تصور

وجدان اس کے نظام فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے جو ذرا
 امتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجربیت کے رُوپ میں ظاہر ہوتی ہے
 جس پر مثالیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے
 (مرکزی فکر کو) مجروح کیے الگ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض
 نہیں جو ہمیں قابل عمل مفروضات بتاتا ہے۔ مصیبت وہاں شروع ہوتی ہے جہاں
 اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے رُوپ میں پیش کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام
 مطالبات کی تشفی کر سکتا ہو۔ بیدل کے یہاں وجدان اتنا علم کے منبع کے طور پر نہیں
 جتنا زندگی کی مشکلات و مصائب سے نجات دہندہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ہمارا
 شاعر مطلق نفسی حرکت کو خدا کے ساتھ مستحق کرنا نظر آتا ہے اور انفرادیت کی المناک
 قیود سے بند ہونے کے لیے مطلق the Absolute میں غرق ہو جانے کا نسخہ
 تجویز کرتا ہے۔ اگر وجدان زندگی کے آلام سے نجات دلاتا اور ہمیں اپنی صادق ترین
 حیات کی طرف واپس لے آتا ہے تو اس صورت میں بنیاد پر ہم ترین کام تو یہ ہوگا کہ مطلق
 میں لگاتے گئے اس لمحاتی غوطے کو ایک مستقل حالت میں بدل دیا جائے۔ سوال یہ ہے
 کہ اگر وجدانی کشف مستقل ہو جائے تو کیا ہو؟ کیا اس مادے سے شعور حالت کا مطلب
 ہماری تمام باطنی آرزوؤں کی تسکین ہوگا؟ کیا یہ ہمارے تمام پیچیدہ وجود کی تشفی
 کر دے گا؟ عمل، علم، حسن اور کسی حد تک حسنی لذات — یہ تمام عناصر — ہماری
 شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ کیا وجدانی حالت ہماری گونا گوں سرگرمیوں کے لیے نئے رستے
 کھول دیتی ہے؟ کیا طویل یا مستقل وجدانی حالت کا مطلب انسانی شعور کے کلی تعطل سے
 زیادہ کچھ ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ پیچیدہ شخصیت کی ضروریات کی تشفی کے برعکس ان ضروریات
 کے اصل محرک کو تباہ کر دینے کے مترادف ہوگا؟ اس قسم کی حالت کے ترغیب دینے کا
 مطلب بالفاظ دیگر اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ انسان کے تمام نام نہاد اعلیٰ مطالبات بھٹوٹے
 ہیں اور ان جھوٹی آرزوؤں سے نجات کی صرف ایک یہی صورت ہے کہ زندگی کے ان محرکات
 و شرائط کو جو یہ ہم میں پیدا کرتی ہے، تباہ کر دیا جائے۔ انسانی شخصیت کا ایسا تصور

بے حد نفرت ایکڑ ہے اور اس کا مطلب ان لوگوں کو سوائے فلسفیانہ دلائل کے ساتھ پیش کرنا
مشورہ خود کشی کے اور کچھ نہیں جنہیں حالات نے مایوس کر دیا ہے۔ لیکن شاید آپ یہ
کہیں کہ وجدانی حالت ہماری انفرادی حالت کو برباد نہیں کرتی۔ یہ تو محض اس کے مدد
کو وسیع کر کے اسے ایک وسیع تر شعور میں بدل دیتی ہے جی ہاں! یہ ہمیں وسعت تو بخشتی
ہے لیکن یہ وسعت ذرا اصل نقطہ شکست تک پہنچ جاتی ہے اور ہمیں زندگی کی تمام تر
معنویت سے محروم کر دیتی ہے کیونکہ یہ نام نہاد وسعت نہ تو مبنی بر عقل ہوتی ہے نہ مبنی
بر وجدان اور نہ مبنی بر عمل۔

تاریخ ان فی ایک سنگین حقیقت ہے اور انسانی شخصیت کی عظمت تاریخی نفی ذات
میں نہیں بلکہ مسلسل تہذیب و تمدن کے ذریعے اثبات و استحکام ذات میں ہے۔ اگر خدا ،
جیسا کہ بیدل بتاتے ہیں لازماً حیات اور حرکت ہے تو پھر وجدانی کشف کے ذریعے نہیں
بلکہ صرف حیات اور حرکت ہی کے ذریعے اس تک سائی ممکن ہے۔ اگر کسی بھی مضمون میں
اُس نے ہمارے باطن میں رہنے کو ترجیح دی ہے اور ہماری شخصیت صرف ایک حجاب
ہے جس نے اُسے چھپا رکھا ہے تو ہمارا فرض اس مکانِ صغیر کو ڈھا دینا نہیں جو اس نے
پنے رہنے کے لیے چنا ہے بلکہ اس مکان کی مٹی کی دیواروں کو عمل کے ذریعے چمکا کر اور
بھینٹ شفات آیتوں میں بدل کر ان کے ذریعے اس کی عظمت کو مجالا اور مشہور کرنا ہے۔
در اصل فنا کا تصور تمام عجمی تصوف کا عیب ہے (قاری کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے
کہ میرے نزدیک مسلم تصوف اور عجمی تصوف دو مختلف چیزیں ہیں) جو صدیوں سے مسلم دنیا پر
سُتھڑا ہے اور اس کے زوال کا ایک بڑا سبب ہے۔ اس قسم کے تصوف نے ہر دور کے
بہترین مسلمانوں کی قوتوں کو بچوڑ دیا ہے اور غیر محسوس طور پر شریعت کے الہامی نظام کی سچ کنی
کو دبی ہے جو اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کی ہنگامی اور اضطراری ضروریات کے دفعیہ کا
محض ایک ذریعہ ہے اور جس پر یہ فرض کر دیا گیا ہے کہ ہمدوست کی جانب حرکت دراصل بخاری کے
اندہ خالق کے قرب کی تناس سے پیدا ہوئی ہے لیکن یہ بات نا اور تیز کرنا آسان ہے کہ فلسفیانہ
زبان میں ہمدوست کے "موجود کل" All افراد کے ساتھ ہونے کا، جنہیں وہ

اپنی ذات میں شامل اور مدغم کر لیتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ خدا سے توحید کے اپنی مخلوق کے ساتھ تعلق کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ میرا ایمان ہے کہ ہمہ دستی تصور درہل زوال کی ایک ایسی لطیف قوت ہے جو خالق کے ساتھ زیادہ قربت کی بظاہر شیریں اور معصوم خواہش کے باد سے میں جھپٹی ہوتی ہے۔ اپنے جوہر میں یہ وہ رُحجان ہے جو قوموں کے زوال سے پیدا ہوتا ہے۔ ایسے رُحجان کا مقصود کشمکشِ زندگی اور کادشِ حیات کے رُحجاں میں ڈھیل پیدا کرنا یا اسے ترک کرنا ہے اور یہ زندگی کے میدانِ جہاد سے ہمیشہ کے لیے بھاگ جانے کے مترادف ہے۔

لیکن بیدل کے فلسفے کے اخلاقی نتائج سے قطع نظر ہمیں خود اسلامی علم کلام کے حوالے سے فلسفے پر نظر ڈالنا ہے۔ اگر خدا حرکتِ حیات سے مشخص ہے جیسا کہ بیدل کا خیال ہے تو یہ بات واضح ہے کہ وہ "اللہ فی الزمان" God in time ہے یعنی شاعر ہمیں ایک ایسے خدا سے متعارف کراتا ہے جس کی ایک تاریخ ہے جس کا ایک حصہ ظہور پذیر ہو چکا ہے اور اس کی ذات میں موجود ہے اور بعض کی تفصیل ہر لحظہ طے ہو رہی ہے۔ شاید خدا کا کوئی تصور بھی قرآن حکیم کے پیش کہ وہ تصورِ الہ سے اس قدر متعارض نہ ہو گا جتنا یہ تصور۔ اس سے آگے چلے تو سوال یہ ہے کہ بیدل کی مابعد طبیعیات کے حوالے سے کائنات کی تخلیق کا آخر مقصد کیا ہے؟ کیا اس کا مقصد محض خدا کی آزاد تخلیقی سرگرمی ہے جس کو وہ گاہے گاہے معطل کر دیتا ہے یا بالفاظِ دیگر خدا اپنے آزاد عمل کی خود مخالفت کرتا رہتا ہے تاکہ وہ خود کو ایک مادی کائنات میں distort کر سکے؟ گویا زیادہ آسان الفاظ میں یوں کیسے کہ بیدل کے تصوف کے حوالے سے کائناتِ خدا کے اس کے اپنے ہاتھوں تنزل سے عبارت ہے۔ یوں گویا ہم ایران کے فلسفی پیغمبر مانی کے پیرو کے اس مفروضے سے واقعتاً دوچار ہو جاتے ہیں جس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ کائنات کی تخلیق نتیجہ ہے نورِ مطلق کے اپنے ایک حصے کو دھندلانے یا تاریک کرنے کا۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا کی فکر کلیتہً مانی کے افکار و خیالات کے اثرات سے خود کو کبھی آزاد نہیں کر سکی۔ مشرقی و مغربی افکار میں مانویت Manichaeism اب تک موجود ہے۔ قدیم

جیسا بہت کے ارتق پر پرن ایرانی انکار کا جو کراثر پڑا وہ بظنی یورپ کے فلسفوں میں
مثلاً شوپنہار، بیٹل اور خود برکس کے ہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ دنیا کے قدیم مذہبی نکتوں
میں تنہا اسلام نے تصورِ ازلہ کی تہذیب کی لیکن مغربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اس دم
مانویت میں مبتدل ہو گیا۔ اور خدا کی خود ظلمانی کا تصور تنزلیت 'Descent' کی
شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز بھتی جو اپنی روح کے اعتبار سے کلیتہً مانوی
بھتی اظہر ہو گیا۔ بہر حال ان خیالات سے قطع نظر ہم صوفی الہیاتین سے صرف اتنا پوچھنا
چاہتے ہیں کہ آخر خدا اپنے نور کو خود محبوب کرنا یا مادے سے میں اُترنا کیوں چاہتا ہے؟
کیا اپنے اقتدار و عظمت کے ظہور کے لیے؟ یعنی ظہور ذات بذریعہ تنزل ذات با ذات
کے عرفان کا یہ کتنے عجیب و غریب طریقہ ہے جسے صوفیا اپنا محبوب کہتے کبھی نہیں سمجھتے۔
اگر کائنات کی تخلیق سے خدا کا مقصود اپنے اقتدار و عظمت کا اظہار تھا تو لاشعاً سے
تخلیق کا تصور تنزل کے مہرودہ اور خود خفاک تصور سے کہیں زیادہ معقول ہے۔ مزید برآں
اگر آزاد حرکت اور مادے میں نزول کے رجحانات خدا کی فطرت میں مخفی تھے اور ان کا ظہور
مشترک نقطے سے جیسا کہ ان الہیاتین کا خیال ہے ہوا تو پھر یہ دونوں رجحانات ایک
دوسرے کے مخالف کیسے قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں روح کو مادے کی
اسیر کیوں قرار دیا جاتا ہے جو راہبانہ مشقوں کے ذریعے خود کو اس قید سے چھڑانے
کے لیے کوشاں ہے؟ اور پھر ایک رجحان کو دوسرے کی نسبت ارفع اور عظیم تر قرار دینے
کی کیا وجہ ہے؟ بحیثیت اخلاقی نقطہ نگاہ کے صوفیاء کا تصور تنزل لذتیت اور راہبیت
دونوں کی بنیاد فراہم کرتا ہے در واقع یہ ہے کہ مولانا جامی کی صوفیا کی سوانح پر مشتمل کتاب
میں ایسے صوفی فرقوں کے حوالے ہیں جو اپنے اندر کے میفیسٹوفلس Mephistophilis
کے ہاتھوں گمراہ ہو کر فادسٹ Faust کی شدید ترین لذتِ نفس میں
مبتلا ہو گئے۔

یہ ہے تصوف کی مابعد الطبیعیات اور تبدل کا تصور جو مشنل حیات جو خود اپنے
تقاضے کے حصول کی تلاش میں بگلا اور مادے میں تبدیل ہو گیا۔ یہ تصور صوفیا کے تصور

تشرل سے زیادہ کچھ نہیں جسے شعری انہماک کی نقاب پہنا دی گئی ہے۔ بیدل کے معاصرین میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو ان کی زندگی کی سادگی اور شرافت کے باعث انہیں ایک عظیم صوفی تصور کرتے تھے۔ لیکن جہاں تک بیدل کی شاعری کے مافیہ کا تعلق ہے وہ خود ہمیں اندوہناک لہجے میں بتاتے ہیں کہ کسی شخص نے ان کے پیغمبر پر کان نہ دھرا اور شاید یہ اچھا ہی ہوا۔

”یاراں ز سید مذہب و ادب سخن من
نظم چہ فنوں خواند کہ گوشِ حکمہ کر شد“
تک جملہ: ”میرے دوستوں نے میری شاعری سے انصاف نہیں کیا۔ میری شاعری
نے آخر ایسا کیا فنوں بھونکا کہ ہر شخص بہرہ ہو گیا؟“

حاشیہ (از قلم مرتبہ)

۱۔ نویں صدی عیسوی کا عظیم ترین مندو فلسفی۔ ۳۲ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہو گیا۔
اس نے اپنی شاگرد برہما سوترا اور شرمید بھگوت گیتا کی تفسیریں لکھیں۔

۲۔ polyphonic کا فعلی ترجمہ تو کثیر الایضات ہے لیکن سیاق و سباق کے اعتبار سے "کثیر الجہات" کی ترکیب لانا پڑی۔

۳۔ علامہ کا معمول تھا کہ وہ اپنی کتب پر کہیں کہیں ضروری نوٹس لکھا کرتے تھے۔ اگر دیوان بیدل کا خطی نسخہ (مہر اقبال) دستیاب ہو جاتا تو شاید مذکورہ جہت سے بلکہ اور کئی جہتوں سے اس کا مطالعہ مفید ہوتا لیکن افسوس ہے کہ نہ تو اسلام آباد لائبریری کو عطیہ دیے جانے والے ذخیرہ کتب کی مطبوعہ فہرست میں اس مخطوطے کا سرخ بل سکا اور نہ

اقبال میوزیم میں موجود علامہ کے نوادرات کی کامل فہرست Relics of Allama Iqbal Catalogue میں اس مخطوطے کا کہیں ذکر ہے :

۴۔ کس نے خدا ہی جانے کہ کدھر اڑا دیا ؟

۵۔ کلیات بیدل (منتخب) شائع کردہ الکتاب لاہور ۱۹۷۸ء (عکسی نسخہ مطبع صفائی

مبئی ۱۳۰۲ھ) میں شعر کا دوسرا مصرع یوں ہے :

۶۔ اینجاست کہ عنقا تیراں است گیس را

ملاحظہ ہو کتاب مذکور کا حصہ ۱۱

۷۔ ایڈمنڈ لی براتے (۱۸۷۰-۱۹۵۳ء) سائنس، اخلاقیات اور مذہبیات کا فرانسیسی عالم اور فلسفی تھا۔ اپنے افکار کے ضمن میں اس نے برکساں سے بہت استفادہ کیا۔
راتے سائنسی حقائق کی اصلیت کا نتائج کے حوالے سے

جائزہ لیتا تھا اور اس باب میں اس کے کئی معاصر مثلاً برگساں، ہنری پاکن کبیر اور ای دل پوائس اس کے شریک تھے۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی علم، معروض (مع اس کی حقیقتِ اصل کے) کے ساتھ مشخص ہونے کے مترادف ہے۔ اس ضمن میں تخیلی، تجزیاتی اور تشریحی علم کے برعکس وجدان ہی ایسے علم کے حصول کا ذریعہ ہو سکتا ہے اور حق اور صداقت کا معیار یہ ہے کہ ہم علم کو بسر کریں، بصورتِ دیگر اس کی تفہیم ممکن نہیں۔

لی رتے برگساں کا ممتاز شارح تھا۔ اس نے برگساں پر اپنی معروف کتاب
New Philosophy - Henri Bergson ۱۹۱۳ء میں لکھی۔

تہ بیدل نے اسی خیال کو کچھ اور موقعوں پر یوں اشعار میں ڈھالا ہے :

ز پیراہن برہوں آئے شکوہ ہے نیستِ عریانی
جنوں کن تا حجابے را لباسِ بھر پوشانی
ز پیراہن برہوں آتا بہ سینی دستگاہِ خود
جواب آئینہ دریاست از تشریفِ عریانی

غیر دریا چیت افسوں مایہ نازِ حباب
می درم پیرا ہنم بہ خود ز بس بالیدہ ام

پیدائی مابعدِ فنا خواہی دید چوں شخص برآید ز لباسِ آئینہ است
مح اقبال نے اسی خیال کا رنگ دیگر اپنے خطبات میں یوں اظہار کیا ہے :
”در اصل ایک ایسے انا کے لیے جو سراسر خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے
نہیں ہو سکتے اس لیے کہ جو ہستی اپنی ذات میں کامل اور ہمہ تن خلاق ہے
اس کی کاملیت کے فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکا نیاتی قسم کے
عدمِ حرکت ہی سے تعبیر کریں جیسا کہ ارسطو کے زیر اثر شاید ابنِ خزم کا خیال

حق۔ خلاقِ مطلق کا کمال ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعلیت کے سرچشمے
 بے پایاں ہیں۔ بعینہ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی
 انکشاف ذات کی زندگی ہے اس لیے کہ وہ کسی نصب العین کے درپے نہیں۔
 انسان کا "ہنوز" not-yet کہنا تو بے شک جستجو کی علامت ہے
 — ناگہی اور نامرادی کی۔ لیکن خلاقِ مطلق کا "ہنوز" عبارت ہے
 ان لامتناہی تخلیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور زم
 ہے (کہ) ایک حقیقت بن کر منصفہ شہود پر آئیں لیکن اس کی شاہ کثیت میں
 اس سارے شمل کے باوجود سرسُورِ فرق نہیں آتا۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) ص ۹۱-۹۲
 ۹۱۔ اسی خیال کو بیدل نے اپنی ایک رباعی میں یوں بیان کیا ہے :

حال است مستقبل اگر داری
 امروز شکاری چو بھند داری
 عجبی دُور از وجود مردم دنیاست
 دنیاباشد دے کہ آنجہا برسی

۹۲۔ اقبال عرفی کی شاعری کی حرکی روت سے بہت متاثر تھے، انھوں نے اپنے خیالات میں
 ایک جگہ وار دایت شعور کے ضمن میں برگساں کے تجزیے کے ناقص ہونے کا ذکر کرتے
 ہوئے عرفی کے اسی شعر کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہوں انگریزی نسخے (شیخ اشرف)
 کے ص ۵۲-۵۳۔ اقبال کے نزدیک ہمارے اعمال اور اکی دشواری ہمارے فوری مطالبات
 متعاسد اور ضروریات کے حوالے سے متعین ہوتے ہیں۔

۹۳۔ بیدل نے متعدد مقامات پر یہی نسخہ سکوت تجویز کیا ہے۔ مثلاً :

چوں جناب آیتہ از خموشی روشن است
 لب ہم بستن چراغِ عافیتِ اردن است

یا مثلاً

ۛ روشن گر جمعیتِ دل جہدِ خموشی است

ۛ ایچ ولڈن کار (۱۸۵۰-۱۹۲۹) اقبال کا پسندیدہ مصنف تھا۔ ولڈن کار

نے برگساں کے افکار کی تشریح کے لیے کتب بھی لکھیں اور اس کی بعض تصانیف کا

ترجمہ بھی کیا۔ برگساں پر اس نے دو کتب (Henri Bergson (1911)

اور فلسفہٴ تغیر "The Philosophy of Change" لکھیں۔ موزر لڈکر

کتاب زیادہ معروف ثابت ہوئی۔ اس نے برگساں کی کتاب Mind -

Energy (1920) کا ترجمہ بھی کیا۔ علاوہ انہیں اس نے کرپچے کے فلسفہ

پر بھی ایک کتاب لکھی۔ وہ لندن کنگز کالج یونیورسٹی آف لندن میں فلسفے کا پروفیسر

تھا۔ وہ رائل سوسائٹی آف لیٹریچر کا فیلو اور اسٹوڈینٹ سوسائٹی کا صدر تھا۔ اس

کی بعض دیگر کتب کے نام درج ذیل ہیں :

Changing Backgrounds in Religion and Ethics (1927).

The Free will Problem (1928).

The Unique Status of Man (1928)

Leibnitz (1931).

اس کی دو کتابیں The philosophy of Change اور Philosophy

of Benedetto Croce اقبال کے زیرِ مباحثہ رہیں اور اب اقبال میوزیم میں محفوظ ہیں۔

ۛ یہ اقباس ولڈن کار کی کتاب "دی فلاسفی آف چینج" (۱۹۱۴ء) سے

لیا گیا ہے، ملاحظہ ہوں ص ۱۹۴، ۱۹۵

ۛ ژان گیپارڈ فیلکس رے وسان مولین (۱۸۱۳-۱۹۰۰ء) فرانسیسی مصنف

اور مورخ فن تھا۔ اس نے شینگ کے زیرِ نگرانی فلسفیانہ تربیت حاصل کی۔

رے وسان کی سب سے اہم تصنیف "Report sur la philosophie

en France au xix Siecle" (1867) ہے۔ اس رپورٹ کی تحریر سے اس کا

مقصد یہ بتانا تھا کہ فرانس کی فلسفیانہ روایت مسلسل ہے اور فرانسیسی فلسفی مابعد الطبیعیاتی اصولوں کا باقاعدہ التزام کرتے تھے جسے رُسے وصال و حیات کا نام دیتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ شعور کے مظاہر کبھی مکانی اور مقداری نہیں ہوتے اور انہیں اس قسم کی اصطلاحات میں درجہ بند کرنے کی کوشش ان کی ماہیتِ اصلی کی کایا کلیپ کے مترادف ہے۔ انسانی رُوح میں دو قوتیں موجود ہیں ایک قوتِ تغیر اور دوسری قوتِ عمل۔ یہ دونوں اپنے منطقی نتائج کے طور پر انسانی ارادے کو جنم دیتی ہیں اور جب کوئی یہ پوچھے کہ ارادہ کس کا متلاشی ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا مقصد و خیر یا خدا کے علاوہ کچھ نہیں۔

برگساں نے رُسے وصال کے فلسفہ کو موضوعِ تحریر بھی بنایا اور اس سے استفادہ بھی کیا۔ لی راستے نے برگساں پر اپنی کتاب "New Philosophy - Henri Bergson"

میں رُسے وصال کی روحانی حقیقت پسندی کی بہت تعریف کی ہے اور اس کی اس پیش گوئی کا ذکر کیا ہے جس کی رُسے ایک نئے عہد کا ظہور ہونے والا ہے جس کے باطن میں روحانیت جاری و ساری ہو گی۔

۳۷ اقبال نے اس مقام پر لفظ "sink" کو بطور اسم کے (یعنی by a sink into کی صورت میں) استعمال کیا ہے۔ میں نہیں سمجھ پایا کہ یہ لفظ اصل میں ہے کیا۔ بظاہر یہ sink ہی پڑھا جاتا ہے۔ اگر یہ لفظ وہی ہے جو میں نے پڑھا ہے تو یہ اس کا بہت غیر موزوں استعمال ہے۔

۳۸ یہاں اقبال کی مراد "نفحات الانس من حضرات القدس" سے ہے جو عبدالرحمن جامی کا مشہور و معروف تذکرہ صوفیا ہے۔ اس کتاب میں ۵۵۴ صوفیا اور ۲۴ صوفی خواتین کا ذکر ہے۔ یہ کتاب نظام الدین علی شیر کی فرائش پر ۸۴۷ھ میں لکھی گئی۔ جامی نے اس کتاب کی بنیاد عبدالرحمن محمد بن حسین فیثا پوری کی "طبقات الصوفیہ" پر رکھی اور معتبر منابع سے استفادہ کر کے اصل متن میں بہت سے اضافے کیے۔ اس کتاب کے آغاز میں ایک طویل دیباچہ ہے جس میں اصطلاحاتِ صوفیہ

کی تشریحات درج کی گئی ہیں۔ براؤن نے اپنی مشہور کتاب Literary History of Persia میں جامی کی اس کتاب کو اول درجے کا تذکرہ کیا ہے اور اسے عطار کے "تذکرۃ الاولیاء" کا ہم پلہ قرار دیا ہے۔ اس کے زبان و اسلوب کو پندرھویں صدی عیسوی کی بہترین نثر قرار دیا گیا ہے۔ ۱۸۵۹ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (کلکتہ) نے اس کو بڑی محنت سے مرتب کر کر شائع کیا۔ حال ہی میں اسے ہندی توحیدی پور نے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔

۱۶؎ یہ مارلو کے مشہور ڈرامے The Tragical History of Dr. Faustus کا ایک معروف کردار ہے۔ فاؤسٹ نے زندگی کی لذات کے حصول کے لیے اُس سے اور ہوسے فرسے اپنی رُوح کا سودا کیا۔ میفلٹوفلس اس المیہ ڈرامے کا ولن ہے۔ وہ حاکمانِ جہنم میں دوسرے درجے کی سات بدرجوں میں سے تھا۔ ابتداء میں تو اس نے فاؤسٹ کو اپنے دام میں پھنسا کر اس سے التفات برتایا لیکن جب فاؤسٹ جسمانی لذات کی دلدل میں پھنس گیا تو اس نے اسے اس کی حالت پر چھوڑ دیا۔ اب فاؤسٹ نے محسوس کیا کہ وہ ابد تک کے لیے ملعون اور مردود بٹھرا ہے۔ گوٹے نے بھی اس المیے کو شاہکار ڈرامے کا رُوپ دیا۔ اقبال گوٹے کے اس شاہکار کے بے حد مداح تھے۔ اس کے شواہد "شذرات فکر اقبال" "پیامِ مشرق" اور ویکے ناسٹ کے نام بعض خطوط سے بخوبی ملتے ہیں۔

۱۷؎ خود بیدل کی ایک رباعی سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔

بیدل بدروزہ عمر مغرور مشو بنیادِ نریستی است معمور مشو
ہر چہ ابدال و قطب و غوث خواند اے خاک بایں غبار مسرور مشو

۱۸؎ بیدل اپنی زندگی میں بھی مقبول ہوئے۔ اُن کی موت کے بعد اُن کی شخصیت و فن نے وسط ایشیا کے تاجیک اور ازبک ادب کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ماوراء النہر اور افغانستان میں "مسکب بیدل" ظہور میں آیا اور بیدل خوانی کی اصطلاح نے

رواج پایا۔ چنانچہ بیدل کے شعری اور فلسفیانہ نکات پر بحث کے لیے مفت دار
 اور اس منعقد ہونے لگے۔ اصل میں انٹار حصوں ہندی کے وسط ہی میں شمالی ہندوستان
 افغانستان اور بالخصوص وسط ایشیا میں بیدل کا پیغام پھیلنے لگا تھا۔ وسط
 ایشیا میں جو اہل میں ان کے آبا و اجداد کا وطن تھا، ان کی تحریروں کو خصوصی
 عزت دی گئی۔ محبتوں میں ان کے علمی اور شعری کارناموں کو بنیادی نصیبات
 میں شامل کیا گیا۔ ان کی شاعری نے لوگوں کو ادب تک سائی حاصل کی، درخت نظر نہیں
 کایا کرتے تھے لیکن اس کے باوجود قبوایت عام شہرت و دامن ابلاغ نامہ کی
 متاع عموماً لکھنے والوں کو بے چین رکھتی ہے، نہ اس دیار میں سمجھی کوئی زبان
 میری "کے سے اظہارات سے عظیم لکھنے والوں کی تحریروں خالی نہیں۔

بیدل ایک اور موقع پر یوں شکوہ گزار ہوئے ہیں :

کہ بہ تحسین کشاید لب یاراں برجاست
 در بیستان قلم معنی ماست و اشت

خود کہاں بھی تو شاکی تھے کہ

چوں رخت خویش برستم ازین جاں

ولیکن کس نہ است این مساند

ہماں گفتند با ما شتابود

چہ گفت و با کہ گفت از کہا بود

[illegible][illegible]

and Gertrude's idea of "stating feeling in
our interest & becoming matter" is
no more than the type idea of Descartes
voiced in a more poetic expression.

That these opinions were Enforced over the period
 of early Christianity - ~~with considerable result~~ is
 still visible in the Philosophical systems
 of Europe. e.g. Schopenhauer, Hegel
 : Bergson himself. ~~Robert~~ ^{as} The ~~dark~~
 religious systems. If the world were alone
~~the~~ purified the idea of God, but the
 Arabian conquest of Persia resulted
 after all in the conversion of Islam to
 Manichaeism - a ~~the~~ ^{the} ~~sublime~~ ^{person}
 the self-darkening of God reflected in the
 form of the false idea of "Deism" combined
 with an Arabian thoroughly Manichaean
 in spirit. Leaving, however, these considerations
 we may now turn to the ~~system~~ ^{idea} of
 Metaphysicians - in the God ~~of~~ ^{of}
~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of}
 own light ~~and~~ ^{and} ~~degradation~~ ^{degradation} ~~into~~ ^{into} ~~matter~~ ^{matter}
 and or "Deism" into matter? Is
 manifest in his Power & Glory? Self-
 manifestation by self-degradation! ~~Strange~~
~~idea of matter~~ ^{idea of matter} ~~indeed~~ ^{indeed} ~~strange way~~
 of looking at the ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of}
 Super ~~and~~ ^{and} ~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of}
 calling the Beloved! If the Spirit of
 God is creating the universe is he
 to be the revealer of his Power &
 Glory. The ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of}
 of "nothing" seems to be much to be
 reasonable than the absurd ~~and~~ ^{and} ~~a~~ ^a
 monstrous idea of Deism. ~~increases~~
 of the tendency to give movement to the
 tendency to ~~degrade~~ ^{degrade} ~~into~~ ^{into} ~~matter~~ ^{matter} ~~and~~ ^{and} ~~the~~ ^{the} ~~idea~~ ^{idea} ~~of~~ ^{of}
 implies as the nature of God a

[illegible]

[illegible]

in our procedure. ~~But~~ ~~the~~ ~~argument~~ ~~against~~
 is valuable. ~~plausible~~ ~~of~~ ~~it~~ ~~is~~ ~~not~~ ~~man~~ ~~as~~
 a piece of living matter which has continually
 to work, ~~and~~ ~~itself~~ ~~in~~ ~~an~~ ~~unfavorable~~
 environment ~~which~~ ~~for~~ ~~its~~ ~~very~~ ~~existence~~
 the history of man living there that he is a being
 more than the brute, & he needs an
 education such that he can exist ~~in~~ ~~the~~ ~~face~~ ~~of~~
 the matter in which he lives. The satisfaction
 of these needs, that Bergson will be able
 to give to this creature that he is called upon
 to make of man are more to the ~~point~~ ~~of~~
 nature than even. It is here that Bergson's
 belief comes in. Real truth, and in
 truth, our ~~most~~ ~~concern~~ ~~is~~ ~~man~~
 this claim of intuition. ~~But~~ ~~the~~ ~~question~~
~~is~~ ~~not~~ ~~whether~~ ~~or~~ ~~not~~ ~~the~~ ~~system~~ ~~is~~ ~~correct~~
~~or~~ ~~not~~ ~~the~~ ~~system~~ ~~is~~ ~~correct~~
 I am using the word ~~unconscious~~
 system ~~unconscious~~, as a matter of fact Bergson
 (unconscious - as a system) ~~is~~ ~~not~~ ~~unconscious~~
 a case of ~~unconscious~~ ~~and~~ ~~which~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
 of which resulted in ~~some~~ ~~days~~ ~~and~~ ~~in~~ ~~the~~
~~case~~ ~~of~~ ~~man~~, and in ~~the~~ ~~case~~ ~~of~~ ~~man~~
 as in ~~the~~ ~~case~~ ~~of~~ ~~man~~ ~~which~~ ~~is~~ ~~not~~
 pre-intelligence ~~states~~ ~~to~~ ~~not~~ ~~stop~~, ~~to~~
 a ~~kind~~ ~~of~~ ~~system~~, into the animal or
 plant consciousness or ~~which~~ ~~are~~
 gone into ~~intelligent~~ ~~consciousness~~ ~~then~~
~~unconscious~~ ~~unconscious~~ ~~states~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
~~unconscious~~ ~~unconscious~~ ~~states~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
 is a ~~kind~~ ~~of~~ ~~system~~ ~~which~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
~~unconscious~~ ~~unconscious~~ ~~states~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
~~unconscious~~ ~~unconscious~~ ~~states~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
 in ~~the~~ ~~case~~ ~~of~~ ~~man~~ ~~which~~ ~~is~~ ~~unconscious~~
 It would ~~be~~ ~~unconscious~~ ~~to~~ ~~some~~ ~~degree~~ ~~to~~
 the original ~~unconscious~~ ~~of~~ ~~man~~, ~~which~~ ~~is~~
 a ~~kind~~ ~~of~~ ~~system~~ ~~which~~ ~~is~~ ~~unconscious~~

I have been very much interested in the
 psychology of the child, and the way in which he
 learns. The child's mind is like a blank slate,
 and it is up to us to write upon it. We must
 give him the right kind of food, both in terms of
 knowledge and experience. We must also give him
 the right kind of environment. If we do, we can
 help him to grow into a healthy, happy, and
 successful person.

$$\frac{1}{x^2} = x^{-2} \Rightarrow \frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3} = -\frac{2}{x^3}$$

The first of these is the fact that the
 first of the two is the most common
 and the second is the most common
 and the third is the most common

[illegible][illegible]

2. in the system of higher land minerals, we only
 to consider the engine - one of concentration
 of water. There is no more to practically neutralise
 available water energy, applied to lower minerals
 to form concentrated mineral oil to drive
 nature's pebbles and shatter the fragments
fragments down the face of things? Does the neutral
state of higher minerals to any more than
 the possibility of accumulating your valuable mineral
resources any more? Is any valuable mineral
just not more than this? Is the two minerals

[illegible]

[illegible]

2000

1. *Phragmites* (1990)

[illegible]

~~_____~~
~~_____~~

~~... the ...~~

The question why the rationalism never has
~~simplicity~~ ^{simplicity} or simplicity of reality.
 The next answer is that it is because it
 speaks the intellectual, which is ^{not related} ~~connected~~ by the
 whole practical ^{intellectual} ~~practical~~ world of life.

” ز صبح میزین غما که در دست کیند و دست
چال آتش لب مامور لب می زبرد “

The word is in the same literary sense, and being
~~not a proper term, it is a little ambiguous.~~
~~and means to state of absolute being the nature~~
~~of the being which is a thing that is~~
~~unsubstantiated in the sense of the term, and~~
~~therefore, the word means that the nature of the~~
~~unsubstantiated in the sense of the word is~~
that the word is negative only from the
standpoint of the absolute being; from the
standpoint of the absolute being it is a fully
affirmative.

The River of the Horse-shoe Bend,
 by the Rock, 'mountains & forests form
 the continuous flow; it is ~~now~~ ^{now}
~~the~~ ^{the} ~~thirsty~~ ^{thirsty} ~~under the~~ ^{under the} ~~ing~~ ^{ing} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~which~~ ^{which}
 found "mirage" in it. The thirsty
 alone, are ~~now~~ ^{now} the ~~present~~ ^{present} ~~allusion~~ ^{allusion}
 of a mirage, ~~which~~ ^{which} ~~is~~ ^{is} ~~the~~ ^{the} ~~cause~~ ^{cause} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~mirage~~ ^{mirage}
~~which~~ ^{which} ~~is~~ ^{is} ~~the~~ ^{the} ~~cause~~ ^{cause} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~mirage~~ ^{mirage}
~~which~~ ^{which} ~~is~~ ^{is} ~~the~~ ^{the} ~~cause~~ ^{cause} ~~of~~ ^{of} ~~the~~ ^{the} ~~mirage~~ ^{mirage}

Since the presence of carbon causing practical
interference &c. satisfaction of the Chinese for sale,
attends the carriage of iron receptacles,
and makes this ^{the} ~~the~~ ^{best} ~~best~~ ^{method}
assume the appearance of a sheet of water.

(۱) علم و ارشاد از دست نرود و فکرمه آید
چون که نظر را در میان باشد

The ~~transitive~~ ^{figural} action (of ~~transitive~~ ^{action}) is not on itself
at a vol of content, ~~and~~ ^{the} ~~color of the~~ ^{color} ~~plastic~~ ^{of the} ~~action~~ ^{action} ~~is~~ ^{is} ~~not~~ ^{not} ~~appears~~ ^{appears} as a ~~plastic~~ ^{plastic} ~~action~~ ^{action}.

[illegible]

”سائے نیت ہو لکھنؤ فنی مشہور
خواب آورہ، ناسخ و تالیفیں ہیں“

2. " The race-course of Parity: there is no
Artificial restriction; even the benevolent
poth (or arrested motion) serves along
the path - as a milestone "

~~_____~~ = no val
_____ = ~~_____~~

[illegible]
$$\frac{1}{\sqrt{\pi}} \int_{-\infty}^{\infty} f(x) e^{-x^2} dx = \frac{1}{\sqrt{\pi}} \int_{-\infty}^{\infty} f(x) e^{-x^2} dx$$

1. What is the purpose of the study?
 2. What are the research questions?
 3. What are the hypotheses?
 4. What are the variables?
 5. What are the methods?
 6. What are the results?
 7. What are the conclusions?
 8. What are the implications?
 9. What are the limitations?
 10. What are the future directions?

(4) The two parts of a sentence important in the
analysis of a sentence is the subject and the
predicate. The subject is the part of the sentence
which tells us what the sentence is about. The
predicate is the part of the sentence which
tells us what is said about the subject. The
subject and the predicate are the two main
parts of a sentence. The subject is the part
of the sentence which tells us what the sentence
is about. The predicate is the part of the
sentence which tells us what is said about the
subject.

بنظم عربی سرودش دروایی بود
چنان مست بود یکنوازی بود

برجی در مشیت خود
در برایش حرم خود

سید الشہداء علیؑ

"The water is really a flow - it is the
the idea of an hour at time ~~in the~~
~~after long time~~ ~~of~~ ~~hours!~~ ~~to the~~

"The time of the internal world
is only a delay compared to the rapid external
Brisk current of life!"

~~The same party to the same place~~
~~to the same place, to the same place~~
~~and to the same place~~
~~and to the same place~~

It is clear from the above that the end of the
and, plus a little more, and the result is
a little more or more to be left out
the distinction between the two
and the other two. The ~~resulting~~
with the ~~resulting~~ result, according to the
and, ~~the result is~~ and its
association with the matter are in
a way, ~~the result is~~ -

نسرة الحج محمد بن عبد الله

توقد راسخ و مستقر

"The restrictions which associate with 'body' ideas or, even, cannot in themselves, the power of life, as you know, see the inevitable ~~indispensable~~ presence of death."

The last part of the conference is concerned
with the importance and importance of the
the phone work —

[illegible][illegible]

31/10/19

"سر از خیر نترسید ز رخ"

دیده تران این برام رسد"

"Dear! For right. I move out of myself & a silent
~~intention~~ if you wish I have a vision of that
 precept movement - i.e. the by the power of
 protection that we have in vision of the
 movement of the soul."

دیده تران این برام رسد
 دیده تران این برام رسد

As right in this wilderness!

any atom is moved up by a tendency down
 to run away!

Even the particles of the body are to day to
 depart only to the resurrection with
 up. with resurrection many but body has
 a tendency to depart! At it is now but
 flesh associated with air!

~~... ..~~

~~... ..~~

یک دگر چو دل از رخ تو کز در

آید از دل ز یک رخ تو

are thy thought for a moment or two, looking
 the kind of sympathy!

Knowledge of Eternity & Eternity of life is
 the ~~... ..~~ of God in God's work.
 domain of life!

The ~~... ..~~ is ~~... ..~~ in ~~... ..~~ of
 intention that we are identified with the
 eternally ~~... ..~~ much of life.

could be able to understand the following -

میں نے یہ سب کچھ دیکھا اور اس
جگہ پر اس کے لئے ایک جگہ بنائی

in the river (of life) ^{where the} ~~water~~ ^{waves} ~~surge~~
~~bursting~~ ^{emerge} into ~~madness~~ ^{madness}, ^{where}
 the ^{little} ~~table~~ ^{of} my life ~~stood~~ ^{was} ~~by~~ ^{look} ~~your~~ ^{change}
 by closing its-eyes!

~~in the same way as the other two -~~
~~the first two - the first of the~~

[illegible]

(3) Is such question, i.e., the relation of the structure? ~~3rd~~ The following names will ~~be light~~ indicate North America & the East -

در ملک و دل جمع و مجاب - نزل ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰

to the - function in work (i.e. life), i.e. the
 need to the interaction, i.e. we are a whole,
 in herpetological action.

2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641 2642 2643 2644 2645 2646 2647 2648 2649 2650 2651 2652 2653 2654 2655 2656 2657 2658 2659 2660 2661 2662 2663 2664 2665 2666 2667 2668 2669 2670 2671 2672 2673 2674 2675 2676 2677 2678 2679 2680 2681 2682 2683 2684 2685 2686 2687 2688 2689 2690 2691 2692 2693 2694 2695 2696 2697 2698 2699 2700 2701 2702 2703 2704 2705 2706 2707 2708 2709 2710 2711 2712 2713 2714 2715 2716 2717 2718 2719 2720 2721 2722 2723 2724 2725 2726 2727 2728 2729 2730 2731 2732 2733 2734 2735 2736 2737 2738 2739 2740 2741 2742 2743 2744 2745 2746 2747 2748 2749 2750 2751 2752 2753 2754 2755 2756 2757 2758 2759 2760 2761 2762 2763 2764 2765 2766 2767 2768 2769 2770 2771 2772 2773 2774 2775 2776 2777 2778 2779 2780 2781 2782 2783 2784 2785 2786 2787 2788 2789 2790 2791 2792 2793 2794 2795 2796 2797 2798 2799 2800 2801 2802 2803 2804 2805 2806 2807 2808 2809 2810 2811 2812 2813 2814 2815 2816 2817 2818 2819

[illegible]

جمع ہر روز پنجشنبہ و جمعہ
آج ہفت روزہ آج ہفت روزہ

"I was coming down to see if the train
I mentioned was there! The gate closed some
time ago, didn't it?"

from it was the root cause of the industrial
(structural) in the following way -

«کنم خواجه و پادشاه این خسته را
تخت طلا و نعلان بر او نهاد»

The Dawn - nothing more than a confused jumble
of scattered particles of light; yet we talk of it as
though it were something concrete, a distinct entity;
a substance. The conditions (of life) in this wilderness
of a world, by birth, have fastened upon me with
the Dawn, the prime charge of a concrete substance
which my nature does not admit."

It is not remarkable that about Berlin
there is the strongest Pitylene character in

April 16 The night
of Bergen.

9. I have not been able to decipher what this word really is. It looks like "sink" but this is surely a very old use of it.
10. Iqbal has referred here to *Nafahat-ul-Uns min Hazarat-ul-Quds*, being a celebrated biography of saints from the pen of maulana Abdur Rehman Jami, having short biographical notes on 554 saints and some 34 saintesses. The book was written on the request of one Nizam-uddin Ali Sher in 1478. Jami based the book on the famous "*Tabaqat al-Sufia*" of Abdur Rehman Mohammad bin Hussain al Nisaburi and added much to the original from authentic sources. The book includes a detailed preface which deals with the exposition of sufi terminology. Edward Browne in his famous *Literary History of Persia* has spoken of the book as a first rate "Tazkira" almost equal in merit to *Tazkira tul-Auliya* of 'Attar. Its language and style has been regarded the best persian prose of the 15th century. In 1859, the book was assiduously edited with a commentary on Jami and was published by the R.A.S.B., Calcutta. Recently, it has been edited by Mehdi Tauheedi Pur.
11. A famous character of Marlowe's *The Tragical History of Dr. Faustus* to whom and to Lucifer, Faust sold out his soul for the intensest pleasures of life. Mephistophilis (so it has been spelled in the book) is the villain of the tragic drama. He is one of the seven spirits of second rank among infernal rulers. In the beginning he is able to win Faust over. However, when Faust gives himself up to a life of sensuality, Mephistophilis abandons him and Faust realizes that he has become a damned soul for all time to come. The story of Faust was also dramatized by Goethe.

(For preparation of some of the notes, I have made use of The Encyclopaedia of Philosophy, Vols. 1,7, Macmillan & Company & the Free Press, Who was Who, Vol. 3 Adams and Charles Black, London, and Jami (a book by Ali Asghar Hikmat).

(T. F.)

Mind-Energy (1920). In addition to these he wrote on the philosophy of Benedetto Croce also.

He was a professor of philosophy in the University of London, King's college. He was also president of the Aristotlean Society and a Fellow of the Royal Society of literature. He has numerous publications to his credit some of which have been mentioned above. His other important publications are *Changing Backgrounds in Religion and Ethics* (1927), *The Free will Problem* (1928), *The Unique Status of Man* (1928), and *Leibnitz* (1931).

His books *The Philosophy of Change* and *The Philosophy of Benedetto Croce* were found in the personal library of Iqbal, now preserved in the Iqbal Museum.

7. The extract has been taken from Wildon Carr's book *The Philosophy of Change* (1914), PP. 194-195.

8. Jean Gaspard Felix Ravaisson-Molien (1813-1900) was a French spiritualist and art historian. He received his philosophical training in Munich under Schelling.

The most influential of Ravaisson's publication was his "*Report sur la philosophie en France au XIX^e Siècle*" (1867). His purpose in this report was to show that there was a continuity in the French philosophical tradition and that French philosophers had always presupposed metaphysical principles that implied what he called spiritualism. He held the view that the phenomena of consciousness are never spatial or quantitative and to attempt to categorise them in these terms is to change their essential nature. Within the human soul are two powers of understanding and of activity which in their logical sequence give birth to will, and when one asks what the will is seeking, the answer is that it seeks the good or God.

Bergson wrote on and benefited from the philosophy of Ravaisson. E. Le Roy in his book *New Philosophy - Henri Bergson* has spoken very highly of Ravaisson's spiritualist realism and has quoted his prediction as to the emergence of a new era characterized by spiritualism.

3. Edmunde Le Roy (1870-1954) was a French philosopher of science, ethics and religion. He was deeply indebted to Bergson for his own thought. Le Roy took a pragmatic view of the nature of scientific truth, a view more or less shared by his contemporaries Bergson, Henri Poincaré, E. Wilbois. He was of the view that genuine knowledge is a kind of self-identification with the object in its primitive reality, uncontaminated by the demands of practical recognition, nor discursive thought, is the instrument of such knowledge and the criterion of truth is that one should have lived it; otherwise according to Le Roy one ought not to understand it.

Le Roy was a notable exponent of H. Bergson on whose philosophy he wrote his famous book *New Philosophy - Henri Bergson* (1913).

4. Iqbal has spoken of this idea in his *Reconstruction* (pp: 59,60) also. He says, "The perfection of the creative self consists, not in a mechanistically conceived immobility as Aristotle might have led Ibn-e-Hazm to think. It consists in the vaster basis of his creative vision. God's life is self revelation; not the pursuit of an ideal to be reached. The not-yet of man does mean pursuit and may mean failure; the not-yet of God means unending realization of the infinite creative possibilities of His being which retains its wholeness throughout the entire process".
5. Iqbal was much enamoured of the dynamic vein of 'Urfi's poetry. He has quoted the same couplet in his 'Lectures' (pp 52,53) while laying bare the inadequacy of Bergson's conscious experience. To Iqbal even our acts of perception are determined by our immediate interests and purposes.
6. H. Wildon Carr (1857-1929) seems to have been a favourite writer of Iqbal. He has both translated and commented on the philosophical works of Bergson. He published two books on him: *Henri Bergson* and *The Philosophy of Change* both in 1911. The latter was his famous work on the fundamental principle of the philosophy of Bergson. He also translated Bergson's

the one tendency be evaluated as higher or of greater worth than the other? Ethically speaking the sufi view of 'Descent' may serve as a basis for Epicureanism as well as Asceticism. And as a matter of fact there have been sufi sects referred to in Maulana Jami's biography of saints¹⁰ who led by the Mephistopheles¹¹ in them have allowed themselves all the intensest pleasures of a Faust.

Such is the metaphysics of sufism and Bedl's idea of "Vitality seeking its own interest and becoming matter" is no more than the sufi idea of 'Descent' veiled in a more poetic expression. There were many among his contemporaries who, owing to the simplicity and nobility of his life looked upon him as a great saint but in so far as the content of his verse is concerned, he himself tells us plaintively that nobody ever listened to him and better so:-

”یاراں نہ سہید نہ بدادِ سخن من
نظم چہ فصول غوغا ذکر گوش ہمہ کر شد“

"My friends never did justice to my utterances;
The Magic of my verse has charmed every body into deafness".

NOTES

1. Shankar Acharya - one of the greatest Hindu philosophers. He lived in the 9th century A.D. He died at the age of 32. He wrote the exegeses of Upanishads, Brahma Sutra and Shrimad Bhagvat Gita.
2. In Kulliyat e-Bedl (Selected.), Al Kitab, Lahore, 1978, the second line of the couplet runs:

انجاست کہ غنا تر بال است گیس را

conception of God would be more inimical to the notion of God as oriented in the Quran. And further what would the creation of a material universe mean from the standpoint of Bedil's metaphysics? Only the free creative activity of God momentarily interrupted by Himself, or in other words, God opposing his own free action so that He may distort Himself into a material universe. In words still more plain, the universe according to the sufism of Bedil is the self degradation of God. Thus we are really brought back to the old hypothesis of the follower of the Persian prophet-philosopher Mani who held that the creation of the world was due to the Absolute light obscuring or darkening a portion of itself. The truth is that the thought of the world has never been able to rid itself entirely of the influence of the Manichaeian ideas. Both in eastern and western thought Manichaeism still persists. The enormous influence that these Persian ideas exercised over the development of early Christianity is still visible in the philosophical systems of Europe e.g. Schopenhauer, Hegel and Bergson himself. Of the ancient religious systems of the world Islam alone purified the idea of God, but the Arabian conquest of Persia resulted after all in the conversion of Islam to Manichaeism and the old Persian doctrine of the self-darkening of God reappeared in the form of the sufi idea of "Descent" combined with an asceticism thoroughly Manichaeian in spirit. Leaving, however, these considerations we may further ask the sufi metaphysicians --- why should God obscure His own light or descend into matter? To manifest His power and glory? Self-manifestation by self-degradation! Strange way of looking at Him whom the sufis are never tired of calling the Beloved! If the object of God in creating the universe is held to be the revelation of his power and glory, the hypothesis of creation out of nothing seems to be much more reasonable than the absurd and monstrous idea of Descent. Moreover, if the tendency to free movement and the tendency to descend into matter were implicit in the nature of God and started, as these metaphysicians must hold, from a common point how can the two tendencies be regarded as opposing each other? Why should then the soul be regarded as prisoner of matter endeavouring to release itself from its prison by ascetic practices? And why should

The history of man is a stern reality and the glory of human personality consists not in gradual self-evaporation but self-fortification by continual purification and assimilation. If God, as Bedil seems to teach is essentially life and movement, then it is not through an intuitive slumber, but through life and movement alone that we can approach Him. If, in any sense He has chosen to dwell within us and our personality is but a veil that hides Him from us, our duty lies not in demolishing the tiny dwelling He has chosen, but to manifest His glory through it by polishing its clay walls through action and turning them into transparent mirrors. The idea of annihilation is indeed the vice of all Persian sufism (the reader will please bear in mind that in my opinion Muslim sufism and Persian sufism are two different things) which has, for centuries been prevalent in the entire muslim world, and working is one of the principal factors of its decay. This type of sufism has soaked up the energies of the best muslims in every age, and has imperceptibly undermined the foundations of a revelational system of law which it regards as a mere device to meet the emergencies of communal life. It is supposed that the movement toward pantheism originates in the creature's desire to make itself more intimate with the Creator. It is, however, not difficult to see that philosophically speaking the aim of Pantheism is not more intimate with the individuals it includes and transforms into itself than the God of Monotheism with His creatures. My belief is that pantheistic idea is really a subtle force of decay cloaking itself apparently in the sweet and innocent longing for a greater intimacy with the Divine. In its ultimate essence it is a tendency generated by a people's decay, the tendency, that is to say to relax or drop the attitude of tension and take a sort of interminable furlough from the war-front of life.

But apart from the ethical consequences of Bedil's philosophy, we have yet to look at the philosophy itself from the standpoint of Islamic theology. If God is identified with life-movement as conceived by Bedil, it is obvious that he is a God in time i.e. the poet gives us a God with a history partly worked out and carried within himself and partly being worked out every moment. No

windings. It seems to me that Bergson's intuition is not at all necessary to his system and may easily be detached from it without injuring his main thesis which, on careful analysis, reveals itself as a kind of empiricism with a hue of Idealism not likely to last long. However, I have no objection to intuition in the sense of supplying us with workable hypotheses; the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature. With Bedil intuition is not so much as a source of knowledge as a mode of salvation from the storm and stress of life. Our poet appears to identify the Absolute psychic movement with God and proposes to transcend the painful limitations of a narrow individuality by a sink⁹ into the Absolute. Obviously if intuition brings us salvation from the pains of life and sends us back to our truest life; the highest task must be to make an effort and to turn this momentary dip into the Absolute into a permanent state. And what if intuitive vision becomes permanent? Does this super-conscious state mean the satisfaction of all our inner longings? Does it satisfy the whole of our complex personality? Action, knowledge, beauty and to a certain extent even the pleasures of sense — all constitute the demands of our personality. Does the intuitive state open up to us new vistas for our multifarious activity? Does a prolonged or permanent intuitive state mean anything more than an absolute cessation of individual consciousness which, far from satisfying the needs of a complex personality destroys the very condition of these needs? To appeal to such a state is only another way of saying that the so-called higher demands of man are false and the only way to get rid of these false aspirations is to destroy the conditions of life which generates them in us. Such a view of human personality is simply revolting and amounts to nothing more than a philosophically reasoned out counsel of suicide to those whom the ills of life have driven to despair. But perhaps you will say the intuitive state does not destroy our individuality, it only expands its limits and transforms it into a much wider consciousness. Yes, perhaps it does expand us, but it expands us to breaking-point and robs us of the entire meaning of our life in as much as the supposed expansion is neither rational nor aesthetic nor active.

human knowledge Kant followed exactly the same procedure i.e. he assumed without criticism a certain function of the mind, yet we find Bergson accusing him of wrongly stating the problem and thus prejudicing the solution of it from the very beginning. As a matter of fact the whole argument which he directs against Kant applies with equal force to his own procedure. Bergson's argument is plausible only if we regard man as a piece of living matter which has continually to insert itself in an unfavourable environment working for its decay and dissolution. The history of man, however, shows that he is something more than the brute and his needs are sometimes such that he can easily sacrifice the matter in him for the satisfaction of those needs. But Bergson will probably reply to this contention that the so called higher demands of man are met by the intuitive vision. It is here that Bergson and Bedil come into real touch and it is, therefore, our chief concern to examine this claim of intuition. In the system of Bergson (I am using the word system carelessly; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin, the commission of which resulted in giving life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is, life must revert to its pre-intelligence state and put itself by a kind of regress, into the animal or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has developed intelligence and clothed itself into matter? It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life, surely it is not possible to man who by developing a highly complex organism stands higher up in the scale of evolution. But assuming that we can, by an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere hypothesis which we have subsequently to corroborate by an empirical study of the facts of Evolution. Thus understood it is nothing more than the flash of genius which sometimes suggests a theory when only a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that this intuition comes to us by a long and systematic contact with reality in all its concrete

profitable. Rationalism and empiricism are equally worthless though the latter, by suggesting fresh artifices may extend the range of our hold on things and bring us happiness and comfort which can never justify our desire for the ultimate knowledge of the nature of reality. The highest ideal of man, then, is not to wade through the concrete expressions of reality - but to extinguish ourselves into its vast flow by conquering forces i.e. which sever us from it. "Only by getting rid of its immobility that the pearl can become one with the ocean out (of) which it was formed and severed itself".

"آسودن از بحر جدا کرد گهر را"

Line of argument appears to be formidable; though, I am afraid it does not justify the kind of intuition which Bedil links it necessitates. A detailed examination of the various premises on which the inference of Bedil is based would be, in fact, a criticism of the philosophy of Bergson, and for such an undertaking it would be necessary to approach Bergson through the Romantic Development in Germany in the 19th Century and specially through Ravaasson⁸ who, it appears communicated the influences of Schelling to him. And even if we succeed in shaking the foundation of Bergson's philosophy, our success would not necessarily mean the refutation of the kind of intuition set up by Bedil, for the necessity of an intuitive kind of knowledge can be based, and I think, successfully, on the general consideration of the finiteness of all human knowledge which no body has ever denied. It may, however, be remarked that Bergson's view of human intelligence takes no account of the task that it has accomplished in the sphere of Religion, art and ethics. This argument in support of the spatialization of spirit as determined by biological considerations seems to take for granted that all the needs of man are fulfilled by a practical knowledge of matter, and it is this uncritical assumption which is obviously responsible for the low and inadequate view of man that he takes. It is not the experience of the engineer alone but the entire experience of man as man that could give us a complete revelation of the function of human intelligence. In his analysis of

valueless. He counsels us not (to) fall a victim to the concrete, since the beauty of the mirror of life does not consist in its reflection:

دل را بفنہ سہی بفسو نہا سہ تعین
آرانش این آئینہ مثال نباشد

Is not the system of Bergson himself; he may be imagined, to argue, a kind of conceptualization of reality? Are we not in the practical attitude towards reality, suggested by him, employing the same conceptualist intellect, which by its very nature decomposes and spatialises the original flux of things? Does the practical attitude of Bergson amount to anything more than the possibility of acquiring more profitable short-cuts, artifices and arrangements? Can empirical science give us anything more than this? If the two tendencies forward and backward, are implicit in the psychic flow and the real nature of life in its onward rush, why should we not reject the schematic or diagrammatic representation of it altogether and centralize all our hopes in intuition alone? Have we to live in a Universe as it is, or a Universe constructed by intelligence and distorted in the construction? Bergson's practical attitude, though it may be more profitable to us as spatialised centres of life, is much less intellectual than the purely intellectual outlook of the older intellectualists. Both practical and intellectual outlooks on life feeding only on the outer husk of reality - which as a perpetual flow must always remain beyond their reach are equally futile as means of furnishing a complete insight into the ultimate nature of life. The difference between them is only one of degree and not of kind. The same aspect of our experience, far from giving us an insight into reality, is admittedly a veil on the face of reality....Why should we then follow this aspect and entertain any hopes about it? When it is admitted that our distributive experience has another aspect, i.e. the aspect of absolute continuity which reveals reality itself, then it follows that the highest knowledge is the work of intuition and not the result of patient observation however

philosophies of both Bedil and Bergson negate the possibility of a resurrection of the body. Bedil is perfectly clear on this point and is not at all afraid of an inference which necessarily follows from the view of life he takes though it happens to be opposed to the teachings of Islam. He says:

گل یا دِ غنچه می کند دِ سینه می دود
رفت آنکه جمع می شدیم اکنون نمی شود

"The flower thinks of its bud-state and rends asunder its heart; could I revert to the bloom? Impossible now!"

Having drawn the reader's attention to all the principal features of Bedil's thought, it is now time that I should proceed to a critical estimate of his ideas. I think the reader will agree with me when I say that a system of metaphysics worked out in detail cannot be expected from a man whose immediate interest is poetry rather than philosophy. But when we study Bedil's poems carefully we cannot fail to recognise that although his love of imaginative expression makes him impatient of logical analysis, he is fully conscious of the seriousness of his philosophical task. Considering his view of the nature of intelligence and the revelations of intuition, it is obvious that his poetry treasures up a great philosophical truth regarding the ultimate nature of reality, the details of which he orients in the spirit of a poet rather than a philosopher. The truth that we live forward and think backward, that the two opposing movements of thought and extension are inseparable in the original Becoming is sufficiently clear from his poetry, yet we find in it nothing of the great wealth of illustrative details, nothing of the practical attitude towards time-experience that characterises the philosophy of Bergson. In so far as the former point is concerned, I think, we cannot, in fairness, claim it for Bedil, since he is essentially a poet, but we are surely entitled to claim for him the latter. Bedil's poetry, however, falsifies the expectation. All conceptual handling of reality according to him is absolutely

"So long as you do not resume silence, the distinction of appearance and reality will remain; a thread not tied by a knot must always have two ends".

5) We have now to see whether Bedil's view of reality gives us any promise of personal immortality as understood in Is'm. Wildon Carr⁶ raises this question from the standpoint of Bergsonian philosophy and says:-

"It is certainly impossible that the soul of an individual can exist as that individual apart from the body, because it is just that embodiment which constitutes the individuality. But it is quite possible to imagine, if we find it otherwise credible, that the miracle of a resurrection of the body may be a fact. Clearly it would be vain to seek in philosophy the confirmation of such a belief but also it would be beyond the sphere of philosophy to negate it....But there is one distinct ground of personal hope that this philosophy of change alone gives. We have seen that in the reality of 'Pure Duration' the past is preserved - preserved in its entirety. Now if this preservation of the past is a necessary attribute of 'Pure Duration', then may it not be that some means exists, some way must exist by which life preserves those individual histories that seem to break their continuity at death? If it is not so there must be unaccountable waste in the universe, for almost every living form carries on an activity beyond the maturing of the germ and its transmission to a new generation. It would be in entire accordance with what we know if it should prove to be so, but we may never know. 7"

It must, however, be remembered that if life is a psychic flow carrying on its own past within it, thus preserving its history, it is clear that every forward creative step that life takes must be a new situation and can never be regarded as a mere repetition. I think then that the

Thus to 'Urfi the character of our perceptual knowledge is wholly coloured by the presence or absence of a practical interest. Bedil, however, means to convey a much deeper meaning than 'Urfi. The object of his attack is our conceptual knowledge-the mirror referred to in the verse cited in para (IV) which reveals a perplexing multiplicity of immobilities in the one continuous movement of life.

(VI) In another verse Bedil's attack on conceptual knowledge is much more pointed. He orients the idea in much the same way as Prof. W. James who speaks of our 'Verbalisation of Reality'. Following the metaphor suggested by the word verbalisation the poet tells us that it is our speech that turns the dynamic into the static and spatialises it by a conceptual handling. He says:

”تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موج این بحر از زبان ما ملامت کرده است

"As long as silence reigned (i.e. as long as there was no verbalisation of Reality) all was calm and un-disturbed, it is the tongue of man that has given a hot-bed of stormy waves to the ocean (of life)".

To obtain a complete insight into the nature of reality, to see it as it is, we must cease to verbalise. As a source of knowledge all conceptualization is in the words of Prof. James, "a challenge in a foreign language thrown to a man absorbed in his own business". The only course open to us is to identify ourselves with the life of reality. Through sympathy and actually to live its forward movement, Intelligence touches only the outer skein of reality, it is like the fisherman's net which dips into the water but cannot catch the flow of it. Bedil, therefore, recommends silence or deverbilization of reality as a means of getting rid of the oppositions of life:-

”تا خموشی نگزینی حق و باطل باقی است
رشته را گره جمع نبرد و در است

psychical nature of matter. Bedil means to say that the apparent duality which we find in the unity of Reality is due only to our way of looking at it. We see it through the spectacles of our intelligence which mars our act of perception and reveals a sharp duality nowhere existing in the nature of the Real.

(V) To the question why intelligence mars our perception of Reality, the poet's answer is that it is because the Intellectual act is wholly coloured by the practical interests of life:

”ز موجِ خیزِ فنا کوهِ دشت یکدست است
خیال تشنه لب، سراب می ریزد“

The word **فنا** in the verse literally means annihilation. In sufi terminology, however, the word means self-negation or absorption in the Universal self of God. Thus the word **فنا** is negation only from the standpoint of the individual self; from the standpoint of the Absolute being it is wholly affirmation: "In the ocean of the Absolute Being", says the poet, "mountains and deserts form one continuous flow, it is our thirsty understanding that builds mirages in it". The thirsty alone are subject to the optical illusion of a mirage, since the presence, of a crying practical interest i.e. satisfaction of the desire for drink, determines the character of their perception and makes the dry desert sand assume the appearance of a sheet of water. I think, however, that Bedil has failed properly to express the idea that the form and quality of our knowledge is determined by the practical interests of life. The poet 'Urfi has a similar verse:

”ز نقص تشنه لبی دامنِ عقل خویش مکن باز
دلت فریب گرا از جلوه سراب بخورد“

"Do not be proud of your power of discrimination if you are not deceived by the mirage; it is the want of intensity in your desire for water that has saved you from the illusion".

"The flying sheen (of wine) has put on itself the veil of wonder, the colour of wine that appears as a goblet."

The word (*بیرت*) in the first half of the verse literally means wonder. Bedil, however, in view of psychological nature of the emotion of wonder, always uses it in the sense of motionlessness or arrest. All that he means is that the apparently inert matter that we see around us is not some thing foreign to Reality; it is like the flying sheen of wine, arrested in its flight, appearing to us as though it were a solid goblet enclosing the flow.

(iii)

«حالتی نیست بجز لانگه معنی بشدار
خواب پا در ره ما سنگ نشان می باشد»

"In the race-course of Reality there is no obstruction; even the benumbed foot (i.e. arrested motion) serves along this path as a milestone".

In this verse, Bedil employs the very metaphor (i.e. milestone) which some of the Bergsonian writers have employed to illustrate their meaning. The poet means to say that the heart of Reality is perpetual movement; what appears to arrest or obstruct this motion serves only as milestone directing further movement.

(iv)

«گرفت فل می ترا شد گاه نیزنگ نگاه
جلوه را آیت بیست و هفت رسوا کرده است»

"It is our mirror (i.e. intelligence) which tells scandalous tales about the nature of Reality!

Now it reveals Reality as inattention (i.e. extension) now as vision!"

The words *نفل* and *نگاه* in the first half of the verse symbolize matter and consciousness, body and soul, thought and extension; and the use of the former is especially happy in the verse; since it suggests the

movement, how is it that we find immobile solid things around us? Bergson's answer to this question is perhaps the most original that has ever been given in the history of thought. He tells us that in the very nature of the vital impulse as we find it manifested every where, there are two implicit tendencies, opposing and complementing each other—a movement forward and a movement backward represented by what we call instinct and intelligence in all living forms. The function of the backward movement is to immobilize the onward psychic rush, to drag it from behind like a brake as it were, and thus, in view of its practical interests, to give it a static appearance. What we call matter or extension is not something detached from what we call spiritual reality. They are both opposing movements distinguishable but inseparable in an original movement. It is the practical interests of life to conceal its flow and see it as though it were a fixity or some thing still. For this purpose it develops along the course of its evolution, the organ of a selective intelligence which is eminently fit for the task of veiling it and giving it the appearance demanded by practical interests. Thus the very thing which apparently retards the progress of life determines and guides the direction of its movement. Matter, then according to Bergson, is only life's practical vision of itself. Now Bedil takes exactly the same view of matter, though perhaps he is not fully conscious of the drift and meaning of this idea. The following verses will bear me out:

”سنزید ز آگاهی ما گشت کدورت
 جان بود که در فکر خود آفتاد و بدن شد“

Our awareness turned the Absolute Purity into dust; the Vital impulse seeking its own interest thickened into body“.

جلوه از شوخی نقاب حیرت افکنده است
 رنگ صبا در نظر با کار مینا می کند“

"Your Present forebodes the Future only because you are not aware of yourself (your real nature). (The idea of a future) is nothing but the desire to see getting ahead of the thing seen":

فطرتِ مست پے از پیردی دبیر اہل
لغزشے خورد کہ امروز مرا فردا شد

"My sluggish nature, following unreal hopes fell down by a false step in such a way that my "today" was turned into "morrow".

The idea underlying the last two verses is nearly the same. The poet tries a poetic solution of a psychological problem i.e. how we spatialise time and suggests that the idea of a "not-yet" is either the mental fall of sluggish nature in its pursuit of false hopes, or a mere illusion of expectation engendered by our immobilization of what is in its nature mobile and creative. To Muslim thinkers the idea of an ever-creative Reality is not new. According to the theologians of Islam who conceived the deity as an Infinite personal power, the creative activity of God has not exhausted itself in the Universe. The Universe is not a complete whole, created once for all, it is not achievement but a continuous process. Thus our knowledge of it must always remain a useless achievement of truth as a perfect system is, in the nature of things, impossible to man and the potentialities of the Universe are known to God alone. Beyond the actual present, there is nothing. What we call "there" is only a "here" in disguise, says Bedil:

ہرچہ آنجاست چو آنجا رسی اینجا گرد
چہ خیال است کہ امروز تو فردا گرد

"What is "there" becomes "here" when you reach it; likewise your today disguises itself in the form of tomorrow".

4) We now pass on to another important idea in the philosophy of Bedil. If the essence of things is an absolute

”ہرچہ از مدت بہت دیرداست
دیر ہا پیش حسد ایں زودااست“

"In the metre of the life-verse which is wholly a flow the idea of unreal time is nothing more than a hiatus!

"The time of the external world is only delays compared to the brisk movement (of life)":

It is obvious from these verses that the words (روائی) and (مدت بہت دیر) in the first verse and (مدت بہت دیر) and (خراہ رود) in the second verse are meant only to bring out the distinction between Bergson's 'Pure Duration' and spatialised time. Real time according to our poet, is a continuous flow, and its association with matter does not in any way approach the rapidity of its movement:

”نشد مانع عسر قید تعلیق
توفیق تبار ایں پائے در کل ندیدی“

"The restrictions which association with a body imposes on us cannot obstruct the flow of life, only you do not see the movement of this prisoner of earth".

The poet further emphasises the continuousness and indivisibility of time in the following verses:

”غبار ماضی و مستقبل از زبان تو سے جوشد
در امروز است گم گردا شگافی دی و فردا را“

"The mist of Past and Future rises up from thy present;

Subject your tomorrow and yesterday to a searching analysis and you will find them lost in your today":.

”ز خود عنفل گزشتی فال استقبال دلت
نگہ از جلوہ پیش، نفا د امروز تو فردا شد“

to disperse: What is man but dust associated with air"!

f)

یک دو نفس خیال باز رشته شوق کن در ز
تا ابد از ازل بت ز ملک خدایت بنگ

*"Lose thy thought for a moment or two,
prolong the thread of sympathy:
Then sweep freely from Eternity to Eternity
in God's vast domain of life"!*

i.e. it is in the moments of intuition that we are identified with the eternally rapid march of life.

From the verses that I have cited and explained above, it is perfectly clear that, according to our poet movement constitutes the essence of all life. It is, however, necessary to warn the reader against a misunderstanding which may arise from the necessities of language and the metaphors employed by Bedil. The form of his expression suggests that he does not regard movement as absolute, but always speaks of it as though it were a quality of some thing.

This, I understand, is not the right view of his position. If movement is supposed to be the essence of life, it is obvious that it must be regarded as original and absolute. Otherwise time would cease to be real. Movement thus regarded would be identical with time itself. And this is exactly what we find in a number of verses wherein the poet guards us against the idea of an unreal time which our mathematical understanding powders up (to use a Bergsonian expression) into moments. The distinction between real and unreal time is very clearly indicated by Bedil in the following two verses:-

بنظر عمم که سرتا سرش دانی بود
خیال مدت موهوم سکه خوانی بود

The desert-sand is supposed to be always journeying though its progressive motion is invisible even to the eye of the foot-print, which is by its nature so closely associated with the sand (the Persian poets speak of the eye of the foot-prints). In the same way the poet tells us, the subtlety of the life-motion within us cannot be perceived. "I am wholly a tendency to run away; yet not to betray the subtlety of inner life, I keep, like the desert-sand my journey hidden even from the eye of the foot-prints.

d)

”بیدل از خویش بایست رفتن
در نہ نتوان پاں حسرت ام رسید“

"Bedil! you ought to move out of yourself if you wish to have a vision of the beloved's graceful movement" i.e., it is by the power of Intuition that we have a vision of the movement of the Real.

e)

”جستے آرام پر حشت کہہ عالم نیست
ذره نیست کہ سرگرم ہوتے رہم نیست
باعث وحشت جسم است نفسا بیدل
حاک تا ہم نفس باد بود بے دم نیست“

"No rest in this wilderness:
every atom here is warmed up by a desire to
run away:
Even the particles of the body owing to the
association with life breath have a tendency

"In this river (of life) where the waves
emerge into nakedness,
"The little bubble of my life regains its lost
apparel by closing its eyes".

Or In Bergsonian language any apparent immobility or
discreteness won back its lost place in the indivisible
continuity of life by intuition.

3) The next question is, what is the revelation of this
intuition?

The following verses will indicate Bedil's answer to the
question:

a)

در طلب گاہ دل چوں موج و حباب
منزل و جاده هر دو در سفر است

"In the domain of heart (i. e. life) both the
road and the destination are like waves and
bubbles, in perpetual motion"!

b)

"هستی روشن ناز جنوں تا ز که دارد
می آیدم از گرد نفس بوئے خراسے"

It is almost impossible to render the verse into English; I
shall endeavour to explain the ideas embodied in it. The
poet imagines human breath (the emblem of life) to be a
mere confusion of fine particles of dust which indicates
that something has swept through the vast domain of
existence leaving a dust confusion along its infinite line of
advance just as (a) meteor leaves a trail of light along its
firy course. Thus human breath is gross matter compared
to the subtlety of life and its restless confusion "savours
of" the rapidity of the life movement in the universe.

c)

"سرایا و چشم آما بست موی سبک و می
ز چشم نقش پا چو رنگ می دارم سفر نهان"

intellectualism, according to Bergson is to be achieved by eliminating the element of space in our perception of 'Pure Duration' just as physical science eliminates the element of time in its dealing with external reality. Bedil proposes exactly the same procedure when he says:-

اے نکت گل اندکے از رنگ برآ

*"O thou flower-perfume;
walk out of the world of colour!"*

The word "colour" symbolises space in sufi terminology. The sphere of externality is divided by the sufis as the world of colour and odour. The poet represents man as a wave of odour which typifies the subtle invisible movement of the world of consciousness and proposes to him that in order to have a glimpse of his real nature he ought to despatialise himself. Thus all that the intuitive method requires is an effort to get rid of space - which no doubt is an externally hard affair to our intellect whose natural bent is mathematical. Bedil employs another expressive metaphor to convey the above idea. He imagines life to be a river. So long as the surface of this river is perfectly calm and undisturbed the waves are as it were beneath the flow and covered by it as a garment covers the body. When, however, the wave emerges, it leaves the continuity of the flow, it spatialises itself and becomes comparatively immobile. Thus it divests itself of its flowing apparel and appears in its nakedness. The same applies to the eye - like bubble who by its emergence from the stream throws away its water-clothing and by sinking down again into the flow of the stream retrieves its lost apparel. The reader, I hope, will now be able to understand the following verse:

دیں دریا کہ عریانیت یکسر سازا بر حش
جباب، بہ پیداہن بید از چشم پوشیدن

Yet does not possess the necessary qualification"!

Physical science armoured with logical categories decomposes the Real with its conceptualization of it. It is only a kind of post-mortem examination of Reality and consequently cannot catch it as a living forward movement:-

"ایں جیلہ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد
در حستانہ غور نشید چراغ این نجوم است"

"All these arguments which blossom out of thy investigation are nothing more than tiny star-lamps in the lustrous residence of the Sun"

2) What then is the proper method for a vision of the Real? The poet says:

"بیدل نشوی بے خبر از سیر گریاں
اینجا است کہ عنقا تر پاگشت بگس را"

O Bedil; look within,

It is here that the 'Anqa (a fabulous bird standing in Sufi terminology for a symbol of Reality) falls a victim to the fly".

But how is this intuition to be achieved and what is its character? The answer of both Bergson and Bedil is exactly the same. This intuition is not a kind of mystic vision vouchsafed to us in a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought.

When M. Le Roy suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thought lived, Bergson replied - "That is still intellectualism in my opinion". "There are", says Bergson "two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas and a false intellectualism which immobilises moving ideas into solidified concepts to play with them like counters". True

element of time, which physical science ignores in its study of external things, constitutes the very essence of living things, and is only another name for life. Thus the ultimate reality is time - the stuff out of which all things are made - a Becoming, movement, life and time are only synonymous expressions. But this time which Bergson calls 'Pure Duration' must be carefully distinguished from the false notion which our mathematical intellect forms of it. Our intellect regards time as an infinite straight line a portion of which we have traversed and a portion has yet to be traversed. This is only rendering time to a space of one dimension with moments as its constitutive points. This spatialised time is false, unreal time. Real time or 'Pure Duration' does not admit of any statically conceived todays and yesterdays. It is an actual ever-present "Now" which does not leave the past behind it, but carries it along in its bosom and creates the future out of itself. Thus Reality, as conceived by Bergson is a continuous forward creative movement with opposites implicit in its nature and be coming more and more explicit as it evolves itself. It is not a completed whole of which we can possess a complete system of truth.

Let us now trace the various steps of Bergsonian thought in the poetry of Bedil. It is, however, necessary to state here that Bedil wrote a good deal of prose and poetry. The present study is based on his *Diwan* alone (comprising almost thirty thousand verses) of which the present writer fortunately possesses a manuscript copy.

1) The first point to be noted is that our intellect can touch only the surface of Reality, it can never enter in to it. Bedil is never tired of emphasising this fact:-

” موج و کف مشکل که گرد جسم تعبیر می‌ط
عالمی بی‌تاب تحقیق است استعداد نیست

"The wave and the foam cannot see in to the depth of the ocean:

A whole world is restless for the perception of Reality,

were something concrete, a distinct unity, a substance. "The conditions (of life) in this wilderness of a world", says Bedil, "have fastened upon me like the Dawn, the false charge of a concrete combination which my nature does not admit."

But most remarkable thing about Bedil is the staggeringly polyphonic character of his mind which appears to pass through the spiritual experiences of nearly all the great thinkers of the world - Bergson not excepted. And it is to the Bergsonian phase of his poetic thought that I want particularly to draw the attention of our students of Western philosophy. In our examination of Bedil's poetry, however, we should never forget the fact that it is unfair to expect a worked out system of metaphysics from a poet whose impatient mind cannot but pass over the infinitely varying aspects of an elusive Reality without undergoing the painful work of systematization. In Bedil the Bergsonian conception of Reality appears to be one among other views which the poet seems to try in the course of his spiritual development.

To Bergson Reality is a continuous flow, a perpetual Becoming; and external objects which appear to us as so many immobilities are nothing more than the lines of interest which our intellect traces out across this flow. They are, so to speak, constellations which determine the direction of our movement and thus assist us in steering across the over-flowing ocean of life. Movement, then, is original and what appears as fixity or rest in the shape of external things is only movement retarded, so to speak, by a mathematically inclined intellect, which in view of the practical interests of life, shows off the flow as something still. By its very nature this mathematical Intellect can go over the surface of things only, it can have no vision of the real change from which they are derived. Thus the method of physical science, working with spatial categories does not and cannot carry us very far in our knowledge of Reality. Is one to catch a glimpse of the ultimate nature of Reality a new method is necessary and that method is intuition which, according to Bergson is only a profound kind of thought, revealing to us the nature (of) life, owing to the privileged position that we occupy in regard to it. This method discloses to us that the

Bedil in the Light of Bergson

Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad is a speculative mind of the highest order, perhaps the greatest poet-thinker that India has produced since the days of Shanker.¹ Shanker, however, is an acute logician who ruthlessly dissects our concrete sense-experience with a view to disclose the presence of the Universal therein. Bedil — a poet to whom analysis is naturally painful and inartistic deals with the concrete more gently and suggests the Universal in it by mere looking at its own suitable point of view:

”زمونج پردہ بروئے حجاب توں بہت
تو چشم بستہ ہے بے خبر نقاب کجاست“

“the wave cannot screen the face of the
Ocean
O heedless observer, thou hast closed thine
eyes, where is the veil?”

Again we have the poet's vision of the individual (Jiv Atma) in the following verse:

”می کشم چو صبح از اسبابِ این وحشت سرا
تمتت ربطے کہ توں بہت برا جڑائے من“

The dawn is nothing more than a confused jumble of scattered particles of light, yet we talk of it as though it

14. In the article "Bedil in the Light of Bergson", Iqbal has called the Spatialised Time as "False, unreal time."
15. *The Philosophy of Change*, 1914, pp. 30,31.
16. *Creative Evolution*, p. 3.
17. *The Philosophy of Change*, 1914, p. 185.
18. *Stray Reflections*, pp.49-50
19. *Iqbal Nama*, Ashraf, Lahore, (Vol.1) p. 78.

NOTES

1. *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazmi-Iqbal, Lahore, 1964, and *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986.
2. For details see, Rafi-ud-Din Hashmi, *Kitabiati-Iqbal*, Iqbal Academy, 1978.
3. Bedil himself was well aware of the uniqueness of his style and spirit, and so he had categorically warned those who intended to follow him:

بند است آلِ قدرِ ہاشمیانِ عجمِ مابیدل !
کہ بے سعی شکستِ بال و پر نتواں رسید اینجا

4. *Guftar-e-Iqbal*, Rafique Afzal. Ed., P.207.
5. "Stray Reflections", P.54.
6. *Ibid*, P.83.
7. *Iqbal banam Shad*, Abdullah Quraishi, Ed., P.157
8. A. Anwer Beg: *The Poet of the East* 1961, P.202
9. *Bang-e-Dara*, 19th Edition, 1959, P.277.
10. *Zarb-e-Kalim*, 11th Edition, 1963, P.121
11. On this favourite theme, Iqbal has composed hundreds of beautiful couplets to his credit.
12. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Ashraf, LHR, rep. 1968, P.8.
13. For a detailed study of the origin, birth-place and the early life of the poet, the reader is referred to Dr. Abdul Ghanî's book, op.cit., PP.4-31.

ramification of what he had written in *The Secrets of the Self* on the subject.

Lastly, it seems that once written in a running hand with much editing and pruning, the article was put aside and was never reviewed by the author. That is why there are certain omissions. A few spelling mistakes also crept into the text. We have given the missing words in the brackets and the spelling mistakes (not more than three or four) have also been corrected. At places it was deemed necessary to add some notes. These will be found at the end of the article.

In the end I would like to thank Mr. Mohammad Salim-ur-Rehman for his help in deciphering certain words that were not easily readable.

(Dr. Tehsin Firaqi)

*conquest of Persia, the civilization of Islam would have been one-sided. The conquest of Persia gave us what the Conquest of Greece gave to Romans."*¹⁸

The comparison of both the extracts given above not only makes manifest the contradictions but also shows that the present article might have been written much after 1910 and probably in 1916 or thereabout.

Although, to the question as to when the article under review was written, nothing can be said precisely, internal evidences, however, reveal that the article might have been written in 1916 or thereabout. My contention is that, in this article, Iqbal's opposing and rather indignant attitude towards Persian Sufism is reminiscent of his writings on the same subject during 1915-1917. Besides the preface and certain articles alluded to earlier, his letters to certain literary luminaries during the period also show his aversion to the Persian sufism. For example in 1917 he wrote to Syed Sulaiman Nadvi:

*"Tasawwuf - e - Wujudi" is nothing short of an alien plant on the soil of Islam and nourished in the mental climate of the "Ajamites."*¹⁹

How far is this notion different from the one which he expressed in his *Development of Metaphysics in Persia* (1908) in which he had very vehemently repudiated this idea, propounded by E. G. Browne! It must also be noted that Iqbal's stay in Europe was a turning point in his life and after 1910, he constantly pondered over the question of Muslim revivalism and the concept of Self. Iqbal has expressed elsewhere that he gave a serious consideration to the concept of 'Self' for at least fifteen years. He had at last reached the conclusion that one of the most potent factors in the decay of Muslim culture was the Persian mystic thought and practices that had entered the Islamic organism and had sapped its energies. This idea formed its final crystallization in 1915 when his book *The Secrets of the Self* was published for the first time and caused a lot of stir, commotion, indignation, disparagement, and agitation among the traditional pantheistic sufi circles. The present article, especially the portion consisting of his criticism of Pantheistic Sufism, it seems, is the

نمود خزیده دمسکم چو کہ بساراں زی
چو خس مزی کہ ہوا تیز د شعلہ بے پاک است

He has lashed out severely on the idea of annihilation which according to him is the vice of all Persian Sufism. Discussing the sufi idea of "Descent" in the article under discussion, Iqbal is of the view that this idea is Manichaeian in spirit. Manichaeism, according to our poet, not only influenced Christianity but Islam also. He is of the opinion that the;

"Arabian conquest of Persia resulted after all in the conversion of Islam to Manichaeism and the old Persian doctrine of the self darkening of God reappeared in the form of the sufi idea of 'Descent', combined with an asceticism thoroughly Manichaeian in spirit."

It is quite evident from the above extract that Iqbal thought the idea of "Descent" and "Asceticism" thoroughly Manichaeian in spirit and held the conquest of Persia responsible for the "conversion" of Islam to Manichaeism. It is strange that Islam, much stronger in spirit and culture, could have submitted to Manichaeism so much so as to undergo a Manichaeian conversion. It is a very debatable question. But this question aside, the interesting thing is that what Iqbal wrote in 1910 in his *Stray Reflections* about the Muslim conquest of Persia is diametrically apposed to the notion he expresses in the present article. He had written under the title "The Conquest of Persia":

"If you ask me what is the most important event in the history of Islam, I shall say without hesitation:

'The Conquest of Persia'. The battle of Nehawand gave the Arabs not only a beautiful country, but also an ancient civilization, or more properly, a people who could make a civilization with Semitic and Aryan material. Our Muslim civilization is a product of the cross-fertilization of the Semitic and the Aryan ideas---But for the

inverse order of that which is the other. Physics is, to quote a phrase of Bergson, inverted "Psychics". The two orders of reality are not aspects, they are distinguishable and yet inseparable in an original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other.¹⁷

And now something more about the article that is being introduced in the following pages. In "Bedil in the light of Bergson" what is astonishing is the striking similarities that Iqbal has discerned between the two master minds. Instead, it would perhaps be more accurate to say that these similarities are not circumscribed to Bedil and Bergson alone but can be found in Iqbal's philosophy also. But it must also be noted that Iqbal has also his points of divergence. His familiarity with Bedil and Bergson is not one of unquestioning fidelity to them. He has, at points, very pertinently criticised the philosophy of both Bedil and Bergson and has posed very pungent questions with regard to the Sufi idea of "Descent" in case of Bedil and to the idea propounded by Bergson that intelligence is a kind of original sin and with a view to reaching the core of Reality one must revert to the pre-Intelligence condition as Bergson insists. In a similar vein, Iqbal has raised serious questions as to the total validity of intuition. In his lecture "The Revelations of Religious Experience", Iqbal has paid homage to Bergson as well as criticised him on certain points. For example, Iqbal is of the opinion that unity of consciousness has a forward looking aspect also which Bergson has totally ignored. Iqbal thinks that the error of Bergson consists in regarding pure time as prior to self to which alone Pure Duration is predicable. Some such objections taken together with those raised in the article under review, form almost a pithy critique of Bergson; much beneficial and intriguing for the students of philosophy.

In the article under review Iqbal's attitude towards the sublimation of man is as pronounced as in his other writings especially in his poetry. He believes in self-fortification:

self and could not fathom the depths of the ocean of the Universe. How very strange that all metaphysics had been thrown aside as "Fantasy" in his days while Bergson thought and, indeed, very rightly that science was ill-suited to grasp the Reality in its entirety and it could only be grasped with the help of intuition. He was of the view that a genuine metaphysics results from intuition and not from intellectual activity. He was of the opinion that it was the soul that brings the past to act in the present and is the only unifying factor between the past and the future. Hence the life a perpetual and unceasing flux. Bergson has elaborated this "unceasing flux" in the following words:

*"I find first of all, that I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas - such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. I change, then without ceasing."*¹⁶

This unceasing flux, this formidable impetus equally governs every living being and the whole of humanity, according to Bergson, is one immense army galloping beside and before and behind with a view to beat down every resistance and clear the most formidable hindrances. Apparently, it seems that the forces that hinder and thwart this unceasing flow of life are something foreign to it. For example matter may apparently be regarded as inimical to the spiritual reality and may thus be declared as something detached from it. Bergson's *Elan vital*, however, does not admit of any such detachment or separation. In the article under discussion Iqbal has expressed the same view and almost exactly in the same way as the famous exponent of Bergson - Willdon Carr has. Carr says:

"The spiritual reality, then, which philosophy affirms is not reality that is detached from and foreign to matter, superposed upon matter, or existing separately from matter. It is not the assertion that there is a psυχical reality, but that the one is the

In the poem quoted above, Iqbal has not mentioned Bergson but it is clear from its contents that the concept of Time has been enunciated in the light of Pure Duration which is the corner-stone in the philosophy of the French philosopher.

In his preface to *Pyam-e-Mashriq* (1923), Iqbal has given us the tidings of a new world with a new man that is emerging out of the ashes of the old world. According to the poet a silhouette of this new man and the dim contours of this new world can be seen in the writings of Einstein and Bergson. In the same book, Iqbal delivers a message from Bergson as "میبِ بے بس" in which the intuitioned philosopher advises human-kind to bring forward an intellect which has drawn inspiration from the heart because only such intellect can comprehend the mystery of life. Now this is another name for intuition-the kernel of the Bergsonian Philosophy.

Intuition, according to Bergson, is a direct apprehension of Reality which is non intellectual. In intuition all reality is present. It does not admit of analysis because in analysis all is over and past or not-yet. But what does this intuition bring to us? This has been answered pertinently by H. Wildon Carr. He says:

"What intuition does for us is to give us another means of apprehension by a fluid and not a static category; in apprehending our life as true duration we grasp it in the living experience itself and instead of fixing the movement in a rigid frame follow it in its sinuosities; we have a form of knowledge which adopts the movement"¹³

Now the question arises why did Bergson lay such a stress on intuition and how can he say that the Ultimate Reality of the universe is spiritual? The answer is that after deep observation and still deeper insight in to the phenomena of life, Bergson had reached the conclusion that the intolerant and haughty cult of science which was so prevalent and pervasive in his days and had pretensions of being all-knowing touched only the surface of the human

many common elements. Iqbal was much fascinated by the concept of Pure Duration propounded by Bergson and both in his poetry and prose Iqbal elaborated it force fully. In the „ Secrets of the Self under the title الوقت سيف (Time is a Sword) Iqbal quotes Mohammad bin Idrees Ashshafiee who called Time as "the cutting Sword" and then proceeds to elaborate the theory of pure duration adding the ahadith **لَا مَعَ شَرِّ رَقَّتْ** and **لَا مَعَ شَرِّ رَقَّتْ** in support of the Real Time. He accosts those who are "Captives of tomorrows and yesterdays" and urges them to see a Universe that lies hidden in their hearts. Time, which these short-sighted people have taken for a straight line with nights and days as dots on it¹⁴ is, in reality ever lasting and indivisible:

باز با پیمانه لیل و نهار
منکر تو پیود طول روزگار

تو که از اصل زمان آگه نه
از حیات جادوان آگه نه

اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جادوید است و خورجاوید نیست

وقت را مثل مکان گسوده
استیاز دوش و فردا کرده

_____ اسرار خودی، کلیات، قبال فارسی ص ۷۴

But it does not mean that the *tasawwuf* brought forward by Bedil is wholly acceptable to Iqbal. Iqbal also objects to it at length and declares that in its ultimate analysis it is nothing short of the idea of "Descent"—much loved and propagated by the pantheistic sufis - and quite contrary to the spirit of Islam. It may, however, be left to the reader to decide for himself whether the *tasawwuf* of Bedil is pantheistic in essence or panentheistic as is insisted by some scholars of Bedil.

As to the birth place of Bedil, Iqbal has mentioned him as 'Mirza Abdul Qadir Bedil of Akabarabad' in his article under discussion. In his famous 'Lectures' he again expresses the same view¹².

Now as far as the birth-place of Bedil is concerned, various *Tazkirah* writers have mentioned various places. Mir Qudrat Ullah Qasim says that Bedil was born in Bokhara and Nassakh follows him in this regard. Khushgo is of the opinion that Bedil was born in Akbarabad while Delhi and Lahore have also been mentioned in this connection by Raza Quli Hidayat and Tahir Nasrabad, respectively. May be because of such contradictory opinions, Iqbal picked Akbarabad to be the birth place of Bedil. However it has now been established both from the internal evidences of Bedil's poetry and from the writings of his contemporaries (the most reliable of his contemporaries being Mir Ghulam Ali Azad Bagrami) that Bedil was born in what was known in the Buddhist Era as Patliputra and what is now known as Patna (Azimabad)¹³.

Perhaps enough of Bedil. We now turn to Bergson (1859-1941) who remained a favourite of Iqbal throughout his life and from whose writings Iqbal has gleaned considerably. It may be noted here that the theories of "Elan Vital" and "Intuition" amply propounded by Bergson in the last quarter of the nineteenth century gained a wide popularity in the first half of the twentieth century. The concepts of Reality put forward by Iqbal and Bergson have

از شریعت احسن التکویم شو
دارش ایمان ابراہیم شو

It is, perhaps, because of such similarities that both the poets share, to some extent, a common diction. It would be a very interesting study to discern a common diction of both the great poets but it is not the right place to attempt it. Suffice it to say that Iqbal was greatly inspired by his predecessor and it is owing to this inspiration that a diction similar to that of Bedil has naturally percolated down in his poetry. The combination of words such as { *قادر رب دیو ، آئینہ دار ہستی* } etc. etc., makes it clear. Dr. Abdul Ghani in his book *Life & Works of Abdul Qadir Bedil* has given a long list of such combinations of words which in one way or another, have the impress of Bedilian style.

It is also interesting to note that both Iqbal and Bedil were much averse to those forms of mysticism which had deviated from its centre, freed itself from the divine Law and assumed the form of quite an independent "Tariqa". In "Bedil in the light of Bergson", Iqbal expresses his deep aversion to such mysticism and reacts strongly against it. He calls it Persian Mysticism which has hardly anything in common with the Islamic Sufism. In many of his writings Iqbal expresses his deep indignation against this plain aberration as is amply evident from his preface to the first edition of the *Secrets of the Self* and in his incomplete book on *Tasawwuf*, in addition to what he has said against it in his letters and in his poetry. As for Bedil he expressed his reaction against this kind of mysticism which he declared as something "meaningless".

در مزاج خلق بے کاری ہوس می پردرد
خافلان نام فضولی را تصوف کرده اند

اے طلب دروِصل ہم شکن غبارِ جستجو
آتشِ گرزِ مذہبی خواہی زپائشِ مالِ مرا

بحسنِ خویش نگاہے کہ درجہاںِ ظہور
خطابِ احسنِ تعویضِ داری از حشّاق

The instances can, no doubt, be multiplied but I think these are sufficient to make clear the similarities of both the poets. The above verses remind one of what Iqbal has said on the subject in a similar vein. A few such verses are given below:

حسن کا گنج گراںِ سایہ تجھے مل جاتا
تو نے نہ ہر دہ نہ کھودا کبھی دیرِ نہ دل

شاہدِ اذل شعورِ خوشین
خویش را دیدن بنورِ خوشین

آشنا اپنی حقیقت سے ہوا سے وہ حالِ ذرا
داز تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب

from the article under review, shows his differences with regard to the pantheistic attitude of Bedil, he praises him for his deep insight into the human mind. Again both the poets consider Intuition to be a powerful and effective means of apprehending Reality. Both are of the opinion that the dry-as-dust rationalism does not work. They also share the unshakable belief in the potentialities of man and hold the view that man can move mountains and conquer not only the forces of nature but can also attain to the highest sublimities, ever dreamt of. Through a host of similes, metaphors and symbols, Bedil makes this point clear.¹¹ At places he unfurls the banner of human greatness and declares that the mount Sinai has borrowed its resplendence from his glow-worm (a warm and spiritualised human heart) while on other occasions he exhorts man to find out his potentialities which can only be discovered if he tears up the veil which hides the treasure from his eyes:

حیف نشکافتم پرده دل
داند بدست همسر خرم

کدام رمزد چه اسرار خویش را دریاب
که هر چه هست نهال غیر آشکار تو نیست

هر دو عالم خاک شد تا بست نقش آدمی
ای بهار نیستی از قدر خود بهشیار باش

موج دریا در گستر ام از تنگ و پویم پرس
آنچه من گم کرده ام نایافتن گم کرده ام

To Plato wonder is valuable because it leads to our questioning of nature, to Bedil, it has a value of its own, irrespective of its intellectual consequences. It is impossible to express the idea more beautifully than Bedil.⁶

Iqbal is so enamoured of Bedil that he at times quotes his verses and lays bare certain features of his poetry and at times exhorts his friend Kishan Parshad Shad to edit the *divan* of Bedil.⁷ What impressed Iqbal most was not only the style of his poetry but also his life style. Comparing the mystic attitudes of Bedil and Ghalib, Iqbal had once remarked that "the mysticism of the former is dynamic and that of the latter is inclined to be static".⁸

Not only in prose but also in his poetry, Iqbal has mentioned Bedil twice. In *Bang-e-Dara*, he proclaimed Bedil as *مرشد کامل* (the Perfect Mentor) in a poem entitled "مذہب" and inserted his famous couplet at the end of the poem:

باہر کمال اندکے آشفگی خوش است
ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں بشارت

In *Zarb-e-Kalim*, under the title "Mirza Bedil"¹⁰, the poet touches on the problem of the nature of the Universe and concludes by quoting a couplet from Bedil, which according to him beautifully throws open the gate of this "wonderland". The couplet is:

دل اگر می داشت وسعت بے نشان بود این پُئن
رنگ بے پیردن شست از بسکہ مینا تنگ بود

Now the question arises: why is Iqbal so much enamoured of Bedil? It is because both the poets hold a similar view of Reality. Though Iqbal, on some occasions, as is evident

Ahmed, Iqbal has emphasised the point that a comparative study of Ghalib and Bedil apropos of their poetry is necessary. In addition to this, It is also imperative to see how far the philosophy of life enunciated by Bedil impressed Ghalib and how far he (Ghalib) could grasp this philosophy.⁴ Iqbal was also of the opinion that both in and outside India the contemporaries of Bedil could not comprehend the theories of life enunciated by the poet. On another occasion, answering to a question of Mr. Majeed Malik, he expressed the opinion that Bedil's style could not gain currency in Urdu.

In his *Stray Reflections* - a conspectus of his early odd jottings based on the impressions belonging to his period of flowering - he pays glowing tributes to Bedil, as he does to so many other poets and philosophers, indigenous and otherwise. In one such "reflection" he says categorically:

*"I confess I owe a great deal to Hegel, Goethe, Mirza Ghalib, Mirza Abdul Qadir Bedil and Wordsworth. The first two led me into the "inside" of things, the third and fourth taught me how to remain oriental in spirit and expression after having assimilated foreign ideals of poetry and the last saved me from atheism in my student days"*⁵

Again under the title "Wonder", Iqbal compares what Plato and Bedil have said about it. He is of the opinion that the stand-point of Bedil and Plato about "Wonder" is opposed to each other. Thus runs the impression of Iqbal:

"Wonder, says Plato, is the mother of all science. Bedil (Mirza Abdul Qadir) looks at the emotion of wonder from a different standpoint. Says he:

نزاکت ہاست در آغوش مینا خانہ حیرت
مرثہ برسم مزن تاشکنی رنگ تماشا را

Introduction

Iqbal was a poet of immense erudition. He benefited from the literary and philosophical sources of the Orient and the Occident alike. His literary production mainly consists of poetry but he occasionally expressed himself in prose too. Apart from his two books¹, most of his speeches, statements and writings have also been edited in many volumes², but the possibility still remains that one may come across an unpublished statement or an article of the poet. It is my privilege to present here one such article entitled "Bedil in the Light of Bergson". Written in the poet's own hand-writing, the original article is preserved among the Iqbal material in the Iqbal Museum. I am indebted to Mr. Muhammad Suheyl Umar for drawing my attention to, and then helping me in obtaining the photocopy of, the article.

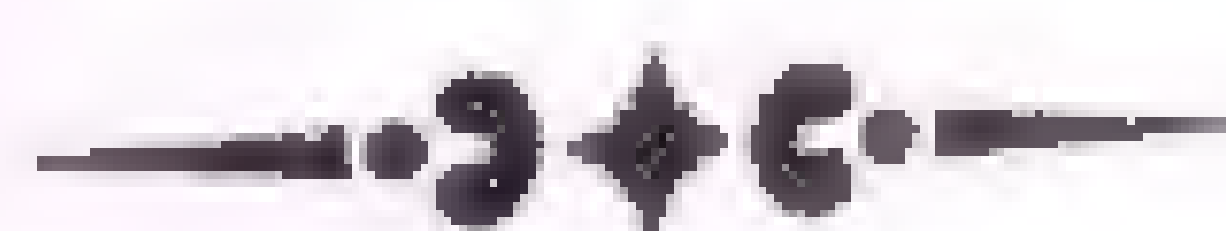
It would not be out of place if, before discussing the article itself, we briefly mention what Iqbal thought and wrote about the philosophy of Bergson and Bedil.

From his early days to the end of his life, Iqbal spoke very highly of the poetry of Bedil (1644-1720) and his dynamic philosophy. He has mentioned Bedil more than once in his writings-both in his letters and statements, poetry and prose reflections. In one of his letters to S.M. Ikram, praising his work on Ghalib, he frankly expressed his candid opinion about the influence of Bedil on Ghalib and said that inspite of all his efforts, Ghalib could not succeed in imbibing the spirit of Bedil,³ though he succeeded in imitating his style. In a letter to Mian Bashir

BEDIL

IN THE LIGHT OF

BERGSON



ALLAMA IQBAL

Edited and Annotated by:

Dr. Tehsin Firaqi

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE



آب سال اکادمی پاکستان